L. Annaeus Seneca

Ausgewählte moralische Briefe

als Einführung in die Probleme
:: der stoischen Philosophie ::

Herausgegeben

von

Dr. P. Hauck

Oberlehrer am städtischen Gymnasium in Essen a. R.

I

Textband

Berlin
Weidmannsche Buchhandlung
1910

Vorwort.

Wenn ich glaube, daß die vorliegende Ausgabe der bedeutendsten moralischen Briefe Senecas einem Bedürfnis der Zeit entgegenkommt, so gründe ich diese Hoffnung nicht bloß auf die äußere Tatsache, daß der neue Lehrplan für die Lyzeen der höhern Mädchenschulen Seneca als Schulschriftsteller in Anspruch nimmt, oder daß die philosophische Propädeutik an unsern höhern Schulen immer mehr Anhänger findet, sondern vor allem auf sehr bedeutsame innere Wandlungen, welche die ganze Altertumswissenschaft und damit auch der Unterricht in den klassischen Sprachen in den beiden letzten Jahrzehnten erfahren hat. Wenn nämlich die früheren Versuche, Seneca an unsern deutschen höhern Schulen einzubürgern, trotz der laut dafür sprechenden Gründe mißlungen sind (vgl. z. B. Prof. Dr. Holzherr: Der Philosoph L. A. Seneca, in der wissenschaftlichen Beigabe zum Programm des Großherzoglichen Lyceums zu Rastatt (1858) S. 14 ff. oder das Vorwort der Ausgabe von G. Heß, Gotha 1890), so lag das an der ausgesprochen klassizistischen Richtung der philologischen Wissenschaften und an der rhetorisch-formalistischen Unterrichtsmethode, welche wir aus dem Altertum selbst übernommen hatten. Über den ganzen sog. Hellenismus und daher auch über Seneca urteilte man bis vor kurzem ebenso wie zur Zeit der Spätantiken. War uns doch dieses Urteil geradezu aufgezwungen, weil wir nicht die Möglichkeit hatten, es nachzuprüfen; denn fast die ganze hellenistische Literatur ist infolge des Sieges der klassizistischen Richtung frühzeitig dem Untergang verfallen. Erst mühsamer philologischer und archäologischer Arbeit ist es gelungen, die historische Bedeutung des hellenistischen Zeitalters allmählich aufzudecken. Vor

allem war es das große Problem des innern und äußern Werdeganges und des endlichen Sieges des Christentums, das die Geister zuerst zu fesseln begann. Damit war die Notwendigkeit gegeben, die ganze Zeit von etwa 300 v. Chr. bis 300 n. Chr. zum Gegenstande eindringenden Studiums zu machen. Doch der Mühe wurde reichlicher Lohn. Bald erkannte man, daß diese Periode durchaus nicht die Vernachlässigung verdient, welche sie bisher hatte erfahren müssen. Man sah mit wachsendem Erstaunen, daß sie nicht nur ein notwendiges, geschichtliches Bindeglied zwischen Altertum und Mittelalter darstellt, sondern auch selbständigen Charakter zeigt und originelle Werte hervorbrachte. Besonders die großen Systeme der hellenistischen Philosophie, Stoa, Epikureismus, Neuplatonismus und Neupythagoräismus erwiesen sich in steigendem Maße als eigenartige Schöpfungen von höchstem Interesse sogar für unsere Tage und von bedeutender Wirkung für ihre Zeit. Hatten sie doch die echten klassischen Systeme eines Plato und Aristoteles für Jahrhunderte in den Hintergrund gedrängt.

Vor allem lernte man aber die Stellung des römischen Geisteslebens in dem Gefüge der antiken Kultur immer besser kennen, indem römische Dichtung als hellenistische Poesie in lateinischer Sprache, römische Wissenschaft, einschließlich der systematischen Darstellung des römischen Rechts, als Produkt einer fortschreitenden Hellenisierung des Westens sich darstellten. Man erkannte, daß das Zeitalter des Augustus nach der Glanzperiode der Ptolemäer eine zweite Blüteperiode hellenistischen Geisteslebens bedeutet, und mancher bisher vernachlässigte lateinische oder spätgriechische Schriftsteller erschien somit in ganz neuem Lichte, als Ausläufer und Zeuge einer großen, fast verschollenen wertvollen Kultur. Zu den Schriftstellern, welchen die neue wissenschaftliche Problemstellung eine bisher kaum geahnte Bedeutung gab, gehören in erster Linie die wenigen erhaltenen Vertreter der stoischen Philosophie der Kaiserzeit, gehört in erster Linie unser Seneca. Er ist uns heute

wichtig als ein Vertreter derjenigen Weltanschauung, welche das ausgehende Altertum, welche besonders das römische Volk zur Zeit seiner höchsten politischen und geistigen Blüte beherrschte; und wir haben heute viel zu viel geschichtlichen Sinn, als daß wir ein System von der historischen Wirkung der Stoa deshalb für nebensächlich erklären werden, weil seine bedeutendsten literarischen Vertreter uns nicht mehr aus ihren eigenen Werken bekannt sind. Diesen geschichtlichen Sinn, welchen die moderne philologische Wissenschaft besitzt, wollen wir auch in unsere höhern Schulen verpflanzen. Wir wollen auch bei unsern Schülern und Schülerinnen eine Ahnung wecken von der eigenartigen wissenschaftlichen Betrachtungsweise, welche es uns ermöglicht, den Zustand der Geister zu einer Zeit zu erfassen, in welche das bedeutsamste Ereignis der Weltgeschichte fällt, den Geist des gebildeten Römers, der sich an Vergil und Horaz ergötzte, der das weltbeherrschende System des römischen Rechtes entwarf und schließlich in dem Briefe des Heidenapostels Paulus seine tiefsten Gedanken ausgesprochen und zu einer überirdischen Heilslehre gesteigert fand. Das ist die wissenschaftliche Aufgabe, welche die Lektüre Senecas erfüllen muß, wenn sie sich ihre Berechtigung erwerben soll.

Damit ist zugleich auch gesagt, welche Behandlungsweise allein diese Lektüre fruchtbar zu machen imstande ist. Der einzelne Brief, die einzelne bedeutsame Stelle muß hineingearbeitet werden in den großen Zusammenhang der geistigen Atmosphäre, deren Verständnis sie vermitteln soll. Der Blick muß stets auf das Ganze gerichtet bleiben. Das Bestreben, das Erreichen dieses Zieles zu erleichtern, muß auch die Gestaltung der vorliegenden Ausgabe rechtfertigen. Die Einleitungen zu den einzelnen Briefen und besonders der Anhang wollen nur diesem Zwecke dienen. Der Anhang zumal darf nicht als Anhängsel betrachtet werden, sondern muß einen Teil des Rahmens abgeben, in welchen das Bild des Einzelmenschen Seneca hineingestellt werden soll.

Daß durch das Eindringen in die stoische Erkenntnistheorie und in das tiefsinnige, wenn auch widerspruchsvolle, ethische-metaphysische Lehrgebäude dieser Schule auch das Verständnis der Schüler für die Grundfragen des spekulativen Denkens und die Probleme der Weltanschauung überhaupt eine große Vertiefung erfahren wird, liegt auf der Hand; aber auch die Charakterbildung der Schüler kann durch das Beispiel stoischer Lehre und stoischen Lebens nur in günstigstem Sinne beeinflußt werden. Ist doch die stoische Weltanschauung die erste, welche den Pflichtbegriff, ganz von jeder wirklich erreichbaren Lustwirkung losgelöst, in den Mittelpunkt der Ethik gerückt hat, ist sie es doch, die bis zum heutigen Tage vielen unserer besten Männer des praktischen Lebens die unendlich mannigfaltigen Aufgaben eines harten Berufes als Pflichten des Individuums dem Weltganzen und der Gottheit gegenüber erscheinen und sie auf diese Weise innern Halt gewinnen ließ. Marc Aurel, der Stoiker auf dem römischen Kaiserthron, wie ihn uns Ivo Bruns in seinem Elberfelder Vortrag (Nov. 1894. Vorträge und Aufsätze S. 291 ff.) als Märtyrer des Pflichtbewußtseins geschildert hat, ist nicht minder ein Beispiel für die positive sittliche Kraft, welche der stoischen Lehre innewohnt, als Friedrich der Große, der erste Diener seines Volkes, den E. Zeller in seiner bekannten Monographie (1886) uns als praktischen Stoiker gezeigt hat.

Möchte doch auch die vorliegende Ausgabe Senecas dazu beitragen, unserer Jugend den herben Idealismus der Pflicht, der durch Kant zum Angelpunkt deutscher Ethik geworden ist, allmählich wiederzugewinnen.

Auf die gewaltige Nachwirkung der Stoa innerhalb des Christentums wird gelegentlich aufmerksam gemacht werden. Hier möchte ich nur an den Zusammenhang erinnern, in welchem das praktisch wirksame rhetorisch-psychologische Rüstzeug des christlichen Seelsorgers mit der stoischen Diatribe steht. Ganz besonders aber möchte ich an dieser Stelle auf die tiefe Einwirkung hinweisen, welche die stoische Philosophie auf die Weltanschauung

unserer deutschen klassischen Zeit ausgeübt hat. Daß Shaftesburys Ethik kaum etwas anderes ist als die Erneuerung der Lehre der mittleren Stoa, bedarf keiner weitern Begründung. Aber auch Winkelmanns berühmte Definition der griechischen Kunst berührt sich aufs engste mit der Affektenlehre der Stoa. Spinoza, Kant, Herder, Schiller, W. von Humboldt und natürlich in mancher Beziehung auch Goethe zeugen immer wieder von der tiefgreifenden Nachwirkung stoischer Gedanken, und im allgemeinen kann man sagen, daß die Humanitätsphilosophie des deutschen Idealismus sich in ihrer Entwicklung durch die Stoa hindurch zu Plato zurückfand. So muß die Lektüre dieses Büchleins auch das Verständnis unserer eigenen großen Zeit, unserer eigenen deutschen Eigenart fördern helfen. Aus der bekannten Literatur über diese Fragen und Beziehungen möchte ich nur auf das ausgezeichnete Werk: Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee von E. Spranger (Berlin 1909) hinweisen, besonders auf S. 98 ff., S. 157, S. 162 ff., S. 414, S. 462.

Den Text der veröffentlichten Briefe habe ich in eigner Rezension festgestellt unter schärferer Betonung der Geschichte des Senecatextes als das in den bisherigen Ausgaben geschah. Ich werde darüber demnächst in einer wissenschaftlichen Fachzeitschrift im einzelnen Rechenschaft ablegen. Hier habe ich nur bei besonders schweren Änderungen die Überlieferung mitgeteilt, für den Fall, daß der die Ausgabe benutzende Lehrer sich meiner Ansicht nicht anschließen kann.

Essen a. R., den 18. März 1910.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Die äussere Geschichte der Stoa.[1])

Da die Werke der Begründer des Systems der stoischen Philosophie bis auf kleine Reste verloren sind, so ist es überaus schwierig, die einzelnen Lehren und ihr Verhältnis zu den frühern und gleichzeitigen Anschauungen der andern Schulen bis zu ihrer Entstehung zurückzuverfolgen. An dieser Stelle vollends kann nur ein kurzer Überblick gegeben werden. Gelingt es jedoch, die positiven Momente der Entwicklung der stoischen Lehre in großen Zügen klarzulegen, so darf diese Skizze, neben der bekannten Literatur, welche das Negative und den Einfluß fremder Kräfte viel zu stark betont, auch selbständigen Wert beanspruchen. Der philosophische Gehalt der einzelnen Teile des Systems wird in den Einleitungen zu den einzelnen Briefen, das System als Ganzes im Anhang behandelt werden.

I. Die alte Stoa.

Der eigentliche Vater der Stoa, wie aller Philosophie, ist Sokrates, und zwar Sokrates mit besonderer Betonung derjenigen Seite seines Wesens, die man später als kynisch bezeichnete. Er ist auch für die Stoiker aller Zeiten das Ideal des Weisen geblieben. Dazu können wir uns nicht verhehlen, daß dieses stoische Bild des großen Atheners dem leibhaftigen Original wahrscheinlich ebenso nahe kommt, wie die Idealgestalt, welche Platos Meisterpinsel uns gemalt hat. Die charakteristischen Züge der persön-

[1]) Die allgemein bekannte Literatur ist nicht besonders angeführt. Es werden nur ganz neue und spezielle Werke namhaft gemacht.

lichen Lebensanschauung des Sokrates sind in der Lehre der Stoa sogar reiner erhalten als in dem System Platos. Wie der echte Sokrates[1], so lehnt auch der Stoiker jedes theoretische Wissen als Selbstzweck ab; nur im Dienste der individuellen Ethik oder der universellen Weltmoral als Ausdruck der all-einen Natur hat es für ihn eine Berechtigung. Wenn dann Sokrates den Sophisten gegenüber die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Gesetze des Denkens und Handelns betonte, wenn er erklärte, daß sie nicht in pragmatischer Absicht *ϑέσει* d. h. willkürlich ausgedacht, sondern *φύσει* mit der Menschennatur gegeben seien, so ist die nächstliegende praktische Folgerung die Anerkennung der Gleichheit aller Menschen, die Durchbrechung der Schranken national befangener Anschauungen, die Erklärung des Kosmopolitismus. Was Alexander der Große verwirklichte, was dem klassischen Zeitalter Griechenlands ein Ende setzte und dem Weltreich des hellenistischen und später römischen Reiches den Boden bereitete, das hat der unmittelbare Vater der Stoa, Zeno von Kition (331—224) in der *στοὰ ποικίλη* im Anschluß an diese Lehre des Sokrates vorgetragen und in seiner berühmtesten Schrift, der *Πολιτεία*, seinen Lesern aus den drei Erdteilen zugänglich gemacht. Damit war die Stoa die Staatsphilosophie des Hellenismus geworden. Zu diesen beiden Grundpfeilern der Stoischen Lehre, welche schon Antisthenes herausgehoben hatte, fügte Zeno, um das wissenschaftliche System zu vollenden und mit der Akademie und dem Peripatos wetteifern zu können, die Metaphysik des Heraklit als Grundlage der Naturerkenntnis hinzu. Damit verstärkte er auch die sensualistisch-materialistische Erkenntnistheorie, welche er von Protagoras und Antisthenes übernommen hatte. Es ist verständlich, wenn mit diesen heterogenen Elementen, welche wie schon der platonische Theaetet lehrt, ganz unvereinbar sind, kein einheitliches System zustande kommen konnte, aber es ist ein Beweis für die Kraft des ethischen Zentralgedankens, wenn trotzdem die Lehre über ein halbes

[1]) Vgl. No. 13.

Jahrtausend fortbestehen und wirken konnte. Was neben der Ethik das System der Stoa von denen Platos und Aristoteles' scharf unterscheidet, ist sein Monismus, der Gedanke, daß Makrokosmus und Mikrokosmus sich völlig entsprechen, daß die Weltgesetze und die Gesetze des Individuums identisch sind.

Nach dem Tode Zenos übernahm Cleanthes das Scholarchat, dessen Zeushymnus das wichtigste Dokument der altstoischen Theologie ist. Das dritte Schulhaupt Chrysippos (280—207) war zugleich der bedeutendste Schriftsteller der alten Stoa. Ein Schüler Zenos war auch Aristo Chius, welcher den theoretischen Teil des stoischen Systems ablehnte und im Sinne der Kyniker die Philosophie nur als praktische Moralphilosophie betrachtete. In ihm kommt also besonders der Zug zur Popularphilosophie zum Ausdruck, den die Stoa von Natur aus besitzt und der trotz Zeno, Chrysipp und Poseidonios immer mehr in die Erscheinung trat.

II. Die mittlere Stoa.

Die mittlere Stoa wird durch zwei Männer vertreten, deren positives Wesen wir nur aus ihrer gewaltigen Wirkung erschließen können, den Rhodier Panaetius (185—110 vielleicht 170—100) und Poseidonios aus Apameia in Syrien (135—45). Stehen die Vertreter der alten Stoa noch auf dem Boden des klassischen Griechentums, so sind diese Beiden typische Vertreter des Hellenismus. Das zeigt sich bei Panaetius schon in seinem äußern Lebensgange. War er doch einer der ersten Griechen nach Polybios, welche in Rom Einfluß gewannen und eine Bresche schlugen in die starre Mauer des alten Römertums, durch welche dann in hellleuchtenden Fluten der griechische Geist einströmte. Seine Freundschaft mit Laelius und Scipio benutzte er dazu, die geistige Bedeutung der Besiegten den Siegern vor Augen zu führen, und mehr noch als Polybios hat er dazu beigetragen, daß Rom die geistige Überlegenheit Griechenlands willig anerkannte, wie es uns die Aussprüche Vergils und Horaz' aus späterer

Zeit lehren. Er war es, der in dem Kreise des Scipio zuerst jenes Gefühl der Dankbarkeit für die griechische Kultur weckte, das die Römer sich bewahrt haben, bis sie von der geistigen Höhe des augusteischen Zeitalters herabsanken. Die gebildeten Römer jenes glänzenden Kreises fühlten sich in ihrem Innersten verändert, auf eine Stufe der Bildung und Gesittung gehoben, die sie vorher nicht geahnt hatten. Die engen Schranken der Nationalität fielen vor dem Eindruck der Einheit des Menschengeistes, der eine solche Höhe der Kultur erreichen und vermitteln konnte. Diesen geistigen, ethischen Zustand benannten sie mit dem Worte humanitas, das bei jeder Neuentdeckung griechischen Geistes die segensreiche Wirkung auf Denken, Fühlen und Handeln bezeichnet, welche er stets ausgeübt hat. Daß also der Grieche selbst kein Wort für das hat, was er nur in andern wirkt, ist leicht verständlich. Dieser überaus segensreiche Einfluß des Panaetius erklärt sich aus seiner Philosophie. Er zog die stoische Lehre aus ihrer unerreichbaren Höhe herab in den Bereich des praktischen Lebens. Hatte auch die alte Stoa die Forderung des *ὁμολογουμένως ζῆν* abgeändert in *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*, so war damit für den orthodoxen Stoiker nichts gewonnen; denn es gibt eben nur ein Gesetz, das in der ganzen Natur und auch im Individuum gilt. Panaetius aber interpretierte den Satz dahin, daß der Mensch nur seiner eigenen Natur gemäß leben solle, ohne diese Natur mit der des Alls zu identifizieren. Die Natur des Individuums war ihm vielmehr dessen eigene, innere Harmonie. So zog er in echt hellenischem Geiste wieder die Ästhetik in den Bereich der Moral, das *καλόν* war wieder eins mit dem *ἀγαθόν*. Das Gute also ist das Harmonische, das quod decet, das *πρέπον*. Damit wird „alles Erbarmen, Milde, Billigkeit, Versöhnlichkeit, Uneigennützigkeit, Wohlwollen, Freigebigkeit, Herablassung, Freundlichkeit, Höflichkeit, ja jede Rücksicht auf die Empfindung anderer, ganz ebenso wie die Liebe zu Gattin und Kind, Bruder und Verwandten, Opferwilligkeit gegenüber dem Freund, Dankbarkeit gegen den Wohltäter“ zur

sittlichen Pflicht (vgl. zu diesen Ausführungen: R. Reitzenstein, Werden und Wesen der Humanität im Altertum. S. 5.) „Freude am Schönen in der Dichtung und bildenden Kunst, ja selbst den Drang zu eigenem literarischen Schaffen" (a. a. O. S. 5) erhebt so Panaetius in das Reich des Sittlichen. Dieses Ideal hat dann Cicero seinem Volke in glänzender Form gepredigt. Ein besonderes Merkmal der Lehre des Panaetius ist es auch, daß er das religiöse Moment stark zurückdrängte; es war eine menschliche, irdische Ethik, welche er predigte, und es ist auffallend, daß auch der Humanismus der Renaissance und der deutschen klassischen Zeit dieselben Züge trägt. Das bedeutendste Beispiel für eine solche Ethik ist wohl das Leben Goethes. Natürlich bildet der Kosmopolitismus und die Überzeugung von der Gleichberechtigung aller Menschen einen Grundzug jedes Humanitätsgedankens. Die Verurteilung der Sklaverei ist seine natürliche Folge. Doch sind diese Gedanken nicht dem Panaetius eigentümlich und können hier übergangen werden.

Wohl nicht minder bedeutend als der Einfluß des Panaetius ist die Wirkung des Poseidonios. Er war in erster Linie Gelehrter, Anhänger der Pergamenischen Schule, deren Hauptvertreter in Pergamon Krates und in Rom Varro waren, und man könnte ihn wegen seines alle Gebiete umfassenden Wissens den antiken Leibniz nennen. Auch das hat er mit Leibniz gemein, daß er im Gegensatz zu Panaetius das religiöse Moment, welches die alte Stoa sehr stark betont hatte, zu neuer Geltung brachte. Es entsprach durchaus seinem umfassenden Wissen und seinen vielseitigen Interessen, wenn er es unternahm, den ganzen geschichtlichen Werdegang der Menschheit im Rahmen eines Systems verständlich zu machen. Er suchte die Entwicklung des Menschengeschlechtes aus dem paradiesischen Zustande eines goldenen Zeitalters zu der gegenwärtigen Schlechtigkeit als einen immer größeren Abfall von der wirklichen Natur des Menschen zu begreifen und wies der Philosophie die Aufgabe zu, dieses Leben erträglich zu gestalten und zu dem verlorenen Zu-

stand der Übereinstimmung mit der Natur, allerdings der bewußten Übereinstimmung, zurückzuführen. Wir werden noch bei Seneca die Spuren dieses Systems finden, wodurch Poseidonios lange vor den Gnostikern die erste Philosophie der Geschichte geschaffen hat. Es ist leicht verständlich, daß diese Lehre einen starken religiösen Einschlag aufwies. Was seine Ethik für den einzelnen Menschen betrifft, so ist sie besonders stark durch Plato beeinflußt. Er gibt sogar den stoischen Monismus auf, läßt die Seele aus einer andern, höhern Welt in den Kerker der Endlichkeit herabsteigen und sich nach ihrem göttlichen Ursprung zurücksehnen. So ist ihm auch die Seele unsterblich. Wenn wir also bei Seneca an manchen Stellen diesen Dualismus statt des echten stoischen Monismus und Materialismus finden werden, so haben wir darin einen Beweis zu sehen für die gewaltige Nachwirkung des Poseidonios. Die ganze Lage der Zeit von Sulla bis Augustus machte ja auch die Römer besonders geneigt, sich solchen religiösen Bestrebungen hinzugeben. Wenn der anfangs in Rom stark wirksame Epikureismus bald zurückging, wenn sogar die Entwicklung der einzelnen Persönlichkeiten, wie Vergils und Horaz', eine innere Wandlung von dem flachen, unhistorisch empfindenden Epikureismus zu den religiösen und kulturgeschichtlichen Gedanken des Poseidonios und der Lehre der Stoa im allgemeinen zeigt, so ist auch das eine Folge des neuerwachten religiösen Geistes innerhalb dieser Schule. Waren doch sogar Caesars politische Spekulation und des Augustus Politik nicht unbeeinflußt von den Ideen des Poseidonios und seines Gesinnungsgenossen Varro. (Zu dieser ganzen Darstellung ist zu vergleichen E. Schwartz, Charakterköpfe aus der antiken Literatur I S. 68—96 und Dr. P. Wendland: Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Tübingen 1907 S. 84 ff.)

III. Die jüngere Stoa und Seneca.

Von Cicero brauchen wir hier nicht weiter zu sprechen, weil er dem eben geschilderten Zustande gegenüber in

keinem Punkte einen Fortschritt bedeutet. Es sei nur, um auch ihm gerecht zu werden, hervorgehoben, daß er unsere beste Quelle für die Philosophie der mittleren Stoa und des Hellenismus überhaupt ist. Ohne Cicero wären für uns die eben geschilderten Persönlichkeiten blutleere Schatten. Seine Bedeutung für die Verbreitung der stoischen Gedanken bei der Masse der gebildeten Römer und des ganzen Abendlandes ist natürlich eine ganz gewaltige.

Erst nach dem Beginn der neuen Zeitrechnung vollzog sich eine Abkehr von den Idealen des Panaetius und Poseidonios. Die Not der Zeit zwang bald, nach wirksameren Heilmitteln zu greifen als nach den Lehren der Schönheit und des Geziemenden. So kehrte man wieder zurück zu der herben Strenge der alten Schule. Besonders Epiktet, der phrygische Sklave und Schüler des Musonius Rufus, lehrte in Rom, und nach seiner Verbannung durch Domitian im Jahre 94 zu Nikopolis in Epirus auch noch unter Trajan und Hadrian die echten Lehren der alten Stoa, wie dies besonders A. Bonhöffer in seinen bekannten Werken: Epiktet und die Stoa 1890 und: Die Ethik des Stoikers Epiktet, betont hat. Auch Mark Aurel vertritt in allen wesentlichen Punkten, wenn auch in etwas gemildeter Form, echte Prinzipien der Stoa. Seneca dagegen nimmt, was auch seiner Lebenszeit entspricht, noch eine Mittelstellung ein. Er ist zumeist ein treuer Anhänger der ursprünglichen Lehre und bekämpft die Abweichungen und Inkonsequenzen eines Aristo Chius und Poseidonios, ein Beweis, daß der Umschwung sich allmählich und mit Bewußtsein vollzog. Bei besondern Gelegenheiten z. B. in seinen Trostschriften, oder zu gewissen Zwecken auch in seinen Briefen trägt er kein Bedenken, der platonisierenden und theologisierenden Richtung des sonst bekämpften Poseidonios zu folgen. Doch ist er sich dieser Abweichungen durchaus bewußt und macht sie oft als solche namhaft. Als Quellschriftsteller für stoische Philosophie ist daher gerade Seneca von außerordentlichem Interesse. Besonders in

den Briefen läßt schon Form und Zweck eine wechselnde Stellungnahme zu, ohne daß wir dem Schriftsteller seine Inkonsequenz zum Vorwurf machen dürften (vgl. auch E. Zeller, Die Philos. der Griechen 3. C.[3] 1. Abt. p. 718).

Zum Schlusse sei das Leben Senecas in kurzen Worten geschildert. L. Annaeus Seneca wurde um die Wende unserer Zeitrechnung zu Corduba in Spanien, als der zweite Sohn des Rhetors Seneca geboren. Sein älterer Bruder M. Annaeus Novatus war von dem Rhetor Junius Gallio adoptiert worden (vgl. Apostelgeschichte 18, 12) und sein jüngerer Bruder M. Annaeus Mela war der Vater des Dichters Lucanus. Natürlich hat er seine Ausbildung in Rom erhalten. Seine Lehrer waren der alexandrinische Philosoph Sotion, welcher neupythagoräischer Lehre und Lebensweise huldigte (ep. 49, 2 und ep. 108, 17 und 108, 22), daneben der Stoiker Attalus (cf. ep. 108, 3) und der Sextier Papirius Fabianus. Die Sextier, zu denen übrigens auch Sotion gehörte, waren dem Geiste ihrer Lehre nach Stoiker (ep. 64, 2). Doch kam es ihnen vor allem darauf an, diese Lehre praktisch zu betätigen. Sie gründeten daher eine Schule, welche mehr eine Lebens- als Lehrgemeinschaft darstellte. Dieser Trieb zur Genossenschaftsbildung hängt zusammen mit ihrer Stellung zum Neupythagoreismus, welcher sich auch darin zeigt, daß sie alte Lebensregeln des Pythagoras mit Bewußtsein befolgten (Seneca: de ira III. 36, 1) und sich der Fleischspeisen enthielten. Im öffentlichen Leben betätigte sich Seneca zunächst als Rechtsanwalt und begann den cursus honorum als Quaestor. Unter Kaiser Caligula entging er nur deshalb dem Tode, weil man annahm, er werde infolge seiner Kränklickeit, eines chronischen Herzleidens, bald sterben. Unter Claudius wurde er (41) auf Anstiften der Messalina nach Corsica verbannt. (Tac. an. 13, 42. Dio Cass. 60, 8. Schol. Iuv. 5. 109.) Seine Rückkehr erfolgte (49) auf Veranlassung der Agrippina. (Tacit. an. 12, 8. 14, 53.) Sofort wurde er Prätor und als solcher mit der Erziehung Neros betraut. (Tacit. an. 12, 8. Tacit. an. 13, 3. Dio Cass. 61, 3 und 61, 4.

Tacit. an. 13, 13. 13, 11. 14, 56.) Nach dem Tode des Kaisers Claudius behielten Seneca und Burrus die Regierungsgeschäfte in Händen, bis nach dem Tode des Burrus auch Seneca in Ungnade fiel. Im Jahre 65 n. Chr. wurde er auf Grund der Teilnahme an der pisonischen Verschwörung zum Selbstmord gezwungen. (Tacit. an. 15, 60, 64.) Über Seneca als Staatsmann urteilt Th. Birt in seiner Besprechung von Domatzewskis Geschichte der römischen Kaiser, daß durch ihn „die erste Hälfte der Regierungszeit Neros zu einer der glücklichsten Perioden für Rom und das Reich wurde" (Ltbt. der Frankf. Zeitung 6. II. 10). Andere Urteile B. G. Niebuhr, Vorträge über röm. Geschichte 3. 185; Mommsen, Röm. Geschichte V, 69 und die von Norden, Die antike Kunstprosa I. 313, gesammelten Äußerungen.

Die literarische Tätigkeit Senecas war sehr umfangreich. Außer 12 Büchern sog. Dialogi, schrieb er de clementia, de beneficiis, Ad Lucilium Naturalium quaestionum libri VII. Sein bekanntestes und reifstes Werk aber sind Ad Lucilium Epistulae morales libri XX. Nach Gellius scheinen sogar mindestens 22 Bücher existiert zu haben. Erhalten sind 124 Briefe. Die drei ersten Bücher scheinen gesondert erschienen zu sein. Die ganze Sammlung ist nach dem Jahre 62 entstanden, als sich Seneca von den Staatsgeschäften zurückgezogen hatte, und die vorliegenden Briefe stellen somit das geistige Testament eines gebildeten, durch mannigfaltige Erfahrungen und Schicksale geprüften Römers an seinen Freund, an Mitwelt und Nachwelt dar. Sie sind durchaus literarisch und nicht wirkliche Briefe wie etwa die des Apostels Paulus. Dieser Charakter tritt gegen Ende der Sammlung besonders hervor und wir erhalten dann vielfach kleine Abhandlungen.

In der vorliegenden Auswahl ist die ursprüngliche Reihenfolge der Briefe, dem Zwecke der Ausgabe entsprechend, aufgelöst und dafür die systematische Reihenfolge gewählt.

I. Die Philosophie überhaupt.

1. Ermahnung zur Philosophie. (Ep. 16.)

Zu einem glücklichen Leben kann nur auf langem, mühsamem Wege die Philosophie führen. Natürlich kann sie nicht den Lauf des Schicksals hemmen; aber, auch wenn der Menschen Tun und Leiden durch Gottes Hand geregelt ist, so ist gerade deshalb die Philosophie nötig, um uns zu lehren, daß wir dem Gott, der alles lenkt, dem ewigen Schicksal, dem wir nicht entrinnen können, mit Freuden folgen und so innerlich frei werden können.

Der Spruch Epikurs ist natürlich in seinem System anders begründet als der gleiche Gedanke in der Lehre der Stoa; bei ihm fehlt vor allem die tiefe, metaphysische Bedeutung des Begriffes Natur, welche ihn bei der Stoa in den Mittelpunkt des ganzen Systems gerückt hat.

Seneca Lvcilio svo salvtem.

Liquere hoc tibi, Lucili, scio, neminem posse beate vivere, ne tolerabiliter quidem sine sapientiae studio et beatam vitam perfecta sapientia effici, ceterum tolerabilem etiam inchoata. sed hoc, quod liquet, firmandum et altius cotidiana meditatione figendum est. plus operis est in eo, ut proposita custodias quam ut honesta proponas. perseverandum est et adsiduo studio robur addendum, donec bona mens sit, quod bona voluntas est. itaque tibi apudme pluribus verbis aut adfirmatis tam longis[1]) [nil opus]: intellego multum te profecisse. quae scribis, unde veniant, scio; non sunt ficta nec colorata. dicam tamen quid sentiam: iam de te spem habeo, nondum fiduciam. tu quoque idem facias volo; non est, quod tibi cito et facile credas. excute te et varie scrutare et observa; illud ante omnia vide, utrum in philosophia

---

[1]) Überliefert aut adfirmatis nec tam longis. Madwig schrieb: adfirmatione iam nil opus Die Stelle scheint unheilbar.

an in ipsa vita profeceris. non est philosophia populare artificium nec ostentationi paratum. non in verbis, sed in rebus est. nec in hoc adhibetur, ut cum aliqua oblectatione consumatur dies, ut dematur otio nausia; animum format et fabricat, vitam disponit, actiones regit, agenda et omittenda demonstrat, sedet ad gubernaculum et per ancipitia fluctuantium dirigit cursum. sine hac nemo intrepide potest vivere, nemo secure. innumerabilia accidunt singulis horis, quae consilium exigant, quod ab hac petendum est. dicet aliquis: 'quid mihi prodest philosophia, si fatum est? quid prodest, si deus rector est? quid prodest, si casus imperat? nam et mutari certa non possunt et nihil praeparari potest adversus incerta, sed aut consilium meum occupavit deus decrevitque quid facerem, aut consilio meo nihil fortuna permittit.' quicquid est ex his, Lucili, vel si omnia haec sunt, philosophandum est. sive nos inexorabili lege fata constringunt, sive arbiter deus universi cuncta disposuit, sive casus res humanas sine ordine impellit et iactat, philosophia nos tueri debet. haec adhortabitur, ut deo libenter pareamus, ut fortunae contumaciter; haec docebit, ut deum sequaris, feras casum. sed non est nunc in hanc disputationem transeundum, quid sit iuris nostri, si providentia in imperio est, aut si fatorum series inligatos trahit, aut si repentina ac subita dominantur: illo nunc revertor, ut te moneam et exhorter, ne patiaris impetum animi tui delabi et refrigescere. contine illum et constitue, ut habitus animi fiat, quod est impetus.

Iam ab initio, si te bene novi, circumspicies, quid, haec epistula munusculi attulerit. excute illam, et invenies. non est quod mireris animum meum, adhuc de alieno liberalis sum. quare autem alienum dixi? quicquid bene dictum est ab ullo, meum est. sic illud quoque ab Epicuro dictum est: 'si ad naturam vives, numquam eris pauper, si ad opiniones, numquam eris dives.' exiguum natura desiderat, opinio inmensum. congeratur in te quicquid multi locupletes possederant. ultra privatum pecuniae modum fortuna te provehat,

auro tegat, purpura vestiat, eo deliciarum opumque perducat, ut terram marmoribus abscondas. non tantum habere tibi liceat, sed calcare divitias. accedant statuae et picturae et quicquid ars ulla luxuriae elaboravit: maiora cupere ab his disces. naturalia desideria finitia sunt; ex falsa opinione nascentia ubi desinant, non habent. nullus enim terminus falso est. viam eunti aliquid extremum est, error inmensus est. retrahe ergo te a vanis, et cum voles scire, quod petes, utrum naturalem habeat an caecam cupiditatem, considera, num possit alicubi consistere; si longe progresso semper aliquid longius restat, scito id naturale non esse. Vale.

2. Der praktische Nutzen der Philosophie. (Ep. 14.)

Nur die Philosophie kann uns für den wahren Wert der Güter des Lebens und des Lebens selbst den richtigen Maßstab geben. Zwar kann sie uns nicht auf jeden Fall in den Stürmen des Lebens vor Schaden bewahren, sie lehrt uns aber, die äußern Zufälle, welche nicht in unserer Hand liegen, nicht als Übel zu betrachten, so daß sie das Glück unserer Seele nicht zu trüben vermögen.

Daß Seneca hier nicht die Absicht hat, dem Stoiker zu empfehlen, sich völlig den Pflichten des öffentlichen Lebens zu entziehen, geht schon daraus hervor, daß er ihm rät, nicht durch Vernachlässigung der Sitten und Gebräuche der Zeit die Aufmerksamkeit der Menge auf sich zu lenken. Dieser Gedanke entspringt der Lehre des Panaetius und hängt mit dem in der Einleitung besprochenen Humanitätsbegriffe zusammen. Wie sehr die Dichter des augusteischen Zeitalters, also überhaupt des Hellenismus, mit diesen Gedanken der mittleren Stoa vertraut waren, beweist das häufige Lob des Landlebens und der Muße im allgemeinen, welche die wissenschaftliche und dichterische Tätigkeit erst ermöglicht. Zu bemerken ist auch, daß diese Briefe entstanden sind, nachdem Seneca zum Schlusse seiner öffentlichen Laufbahn recht schlechte Erfahrungen gemacht hatte. Vgl. die Aussprüche Marc Aurels im Anhang.

Der Sinnspruch Epikurs, dessen Betrachtung den Schluß des Briefes bildet, weist darauf hin, daß die Stoa in ihren praktischen Zielen mit den Bestrebungen Epikurs vielfach übereinstimmt. Beide wollen dem Menschen die innere Ruhe, die *ἀταραξία*, vermitteln, und es wäre sehr lehrreich, den Unterschied der Mittel zu verfolgen, mit denen sie dieses Ziel erreichen wollen.

Seneca Lvcilio svo salvtem.

Fateor insitam esse nobis corporis nostri caritatem; fateor nos huius gerere tutelam. non nego indulgendum illi, serviendum nego. multis enim serviet, qui corpori servit, qui pro illo nimium timet, qui ad illud omnia refert. sic gerere nos debemus, non tamquam propter corpus vivere debeamus, sed tamquam non possimus sine corpore. huius nos nimius amor timoribus inquietat, sollicitudinibus onerat, contumeliis obicit. honestum ei vile est, cui corpus nimis carum est. agatur eius diligentissime cura, ita tamen, ut cum exiget ratio, cum dignitas, cum fides, mittendum et in ignes sit. [nihilominus, quantum possumus, evitemus incommoda quoque, non tantum pericula, et in tutum nos reducamus excogitantes subinde, quibus possint timenda depelli. quorum tria, nisi fallor, genera sunt: timetur inopia, timentur morbi, timentur quae per vim potentioris eveniunt. ex his omnibus nihil nos magis concutit, quam quod ex aliena potentia inpendet. magno enim strepitu et tumultu venit. naturalia mala quae rettuli, inopia atque morbus, silentio subeunt nec oculis nec auribus quicquam terroris incutiunt. ingens alterius mali pompa est. ferrum circa se et ignes habet et catenas et turbam ferarum, quam in viscera inmittat humana. cogita hoc loco carcerem et cruces et eculeos et uncum et adactum per medium hominem, qui per os emergeret, stipitem et distracta in diversum actis curribus membra, illam tunicam alimentis ignium et inlitam et textam, et quicquid aliud praeter haec commenta saevitia est. non est itaque mirum, si maximus huius rei timor est, cuius et varietas magna et apparatus terribilis est. nam quem-

admodum plus agit tortor, quo plura instrumenta doloris exposuit, specie enim vincuntur qui patientia restitissent. ita ex iis quoque, quae animos nostros subigunt et domant, plus proficiunt, quae habent quod ostendant. illae pestes non minus graves sunt, famem dico et sitim et praecordiorum suppurationes et febrem viscera ipsa torrentem; sed latent, nihil habent quod intentent, quod praeferant. haec ut magna bella aspectu apparatuque vicerunt. demus itaque operam, abstineamus offensis. interdum populus est, quem timere debeamus; interdum si ea civitatis disciplina est, ut plurima per senatum transigantur, gratiosi in eo viri; interdum singuli, quibus potestas populi et in populum data est. hos omnes amicos habere operosum est, satis est inimicos non habere. itaque sapiens numquam potentium iras provocabit, immo declinabit non aliter quam in navigando procellam. cum peteres Siciliam, traiecisti fretum. temerarius gubernator contempsit austri minas; ille est enim, qui Siculum pelagus exasperet et in vertices cogat; non sinistrum petit litus, sed id, quo propior Charybdis maria convolvit. at ille cautior peritos locorum rogat, quis aestus sit, quae signa dent nubes; longe ab illa regione verticibus infami cursum tenet. idem facit sapiens: nocituram potentiam vitat, hoc primum cavens, ne vitare videatur. pars enim securitatis et in hoc est, non ex professo eam petere, quia, quae quis fugit, damnat. circumspiciendum ergo nobis est, quomodo a vulgo tuti esse possimus. primum nihil idem concupiscamus; rixa est inter conpetitores. deinde nihil habeamus, quod cum magno emolumento insidiantis eripi possit. quam minimum sit in corpore tuo spoliorum. nemo ad humanum sanguinem propter ipsum venit, aut admodum pauci, plures computant quam oderunt. nudum latro transmittit; etiam in obsessa via pauperi pax est. tria deinde ex praecepto veteri praestanda sunt ut vitentur: odium, invidia, contemptus. quomodo hoc fiat, sapientia sola monstrabit. difficile enim temperamentum est, verendumque, ne in contemptum nos non invidia, sed timor transferat; ne dum calcare nolumus, videamur posse calcari. multis timendi

attulit causas timeri posse. undique nos reducamus; non minus contemni quam suspici nocet. ad philosophiam ergo confugiendum est. hae litterae, non dico apud bonos, sed apud mediocriter malos infularum loco sunt. nam forensis eloquentia et quaecumque alia populum movent, adversarios habet; haec quieta et sui negotii contemni non potest, cui ab omnibus artibus etiam apud pessimos honor est. numquam in tantum convalescet nequitia, numquam sic contra virtutes coniurabitur, ut non philosophiae nomen venerabile et sacrum maneat. ceterum philosophia ipsa tranquille modesteque tractanda est. 'quid ergo?' inquis 'videtur tibi M. Cato modeste philosophari, qui bellum civile sententia reprimit? qui furentium principum armis medius intervenit? qui aliis Pompeium offendentibus aliis Caesarem simul lacessit duos?' potest aliquis disputare, an illo tempore capessenda fuerit sapienti res publica. quid tibi vis, Marce Cato? iam non agitur de libertate; olim pessumdata est. quaeritur, Caesar an Pompeius possideat rem publicam. quid tibi cum ista contentione? nullae partes tuae sunt; dominus eligitur. quid tua, uter vincat? potest melior vincere, non potest non peior esse, qui vicerit. ultimas partes attigi Catonis. sed nec priores anni fuerunt qui sapientem in illam rapinam rei publicae admitterent. quid aliud quam vociferatus est Cato et misit irritas voces, cum modo per populi levatus manus et obrutus sputis et portentis[1]) extra forum traheretur, modo e senatu in carcerem duceretur? sed postea videbimus, an sapienti opera rei publicae danda sit: interim ad hos te Stoicos voco, qui a re publica exclusi secesserunt ad colendam vitam et humano generi iura condenda sine ulla potentioris offensa. non conturbabit sapiens publicos mores nec populum in se vitae novitate convertet. 'quid ergo? utique erit tutus, qui hoc propositum sequetur?' promittere tibi hoc non magis possum quam in homine temperanti bonam valitudinem, et tamen facit temperantia bonam valitudinem. perit aliqua navis in portu; sed quid tu accidere in medio mari credis? quanto

[1]) Überliefert: et portandus. Pincianus: exportandus.

huic periculum paratius foret multa agenti molientique, cui ne otium quidem tutum est? pereunt aliquando innocentes: quis negat? nocentes tamen saepius. ars ei constat, qui per ornamenta percussus est. denique consilium rerum omnium sapiens, non exitum spectat. initia in potestate nostra sunt, de eventu fortuna iudicat, cui de me sententiam non do. 'at aliquid vexationis adferet, aliquid adversi.' non damnatur latro, cum occidit?

Nunc ad cotidianam stipem manum porrigis. aurea te stipe implebo, et quia facta est auri mentio, accipe quemadmodum usus fructusque eius tibi esse gratior possit. 'is maxime divitiis fruitur, qui minime divitiis indiget.' 'ede' inquis 'auctorem.' ut scias quam benigni simus, propositum est aliena laudare: Epicuri est aut Metrodori aut alicuius ex illa officina. et quid interest quis dixerit? omnibus dixit. qui eget divitiis, timet pro illis. nemo autem sollicito bono fruitur; adicere illis aliquid studet. dum de incremento cogitat, oblitus est usus. rationes accipit, forum conterit, kalendarium versat; fit ex domino procurator. VALE.

3. Philosophie besteht nicht in leerem Wissen sondern in Herzensbildung. (Ep. 111.)

Spitzfindige Untersuchungen waren der älteren Stoa keineswegs fremd. Besonders Chrysipp hatte die Dialektik mit großem Erfolge ausgebaut, und seine Schüler bedienten sich ihrer mit großem Geschick, um ihr System gegen die zahlreichen Gegner zu verteidigen. Nennt sie doch z. B. noch Sextus Empiricus *οἱ Διαλεκτικοί*. Auch Grammatik und Rhetorik fanden neben der Logik eifrige Pflege. Seneca selbst gibt uns besonders in Brief 89 ein kleines Beispiel für diese Arbeit der Stoa.

Doch alle diese Studien berühren nicht das Wesen der stoischen Lehre, deren Hauptziel von Anfang an darin bestand, dem Herzen Ruhe und Frieden zu bringen, indem sie alles individuelle Handeln unter den einen höhern Gesichtspunkt stellte, daß der Mensch sich als ein wichtiges Glied des Weltganzen ansehen und im

Dienste dieses Universums handeln müsse ohne Rücksicht auf persönliche Neigung oder Abneigung, Nutzen oder Schaden.

Seneca Lvcilio svo salvtem.

Quid vocentur Latine sophismata, quaesisti a me. multi temptaverunt illis nomen inponere, nullum haesit. videlicet, quia res ipsa non recipiebatur a nobis nec in usu erat, nomini quoque repugnatum est. aptissimum tamen videtur mihi, quo Cicero usus est: cavillationes vocat. quibus quisquis se tradidit, quaestiunculas quidem vafras nectit, ceterum ad vitam nihil proficit, neque fortior fit neque temperantior neque elatior. at ille, qui philosophiam in remedium suum exercuit, ingens fit animo, plenus fiduciae, inexsuperabilis et maior adeunti; quod in magnis evenit montibus, quorum proceritas minus apparet longe intuentibus; cum accesseris, tunc manifestum fit, quo in arduo summa sint. talis est, mi Lucili, verus et rebus, non artificiis philosophus. in edito stat admirabilis, celsus, magnitudinis verae. non exsurgit in plantas nec summis ambulat digitis eorum more, qui mendacio staturam adiuvant longioresque quam sunt, videri volunt. contentus est magnitudine sua. quidni contentus sit eo usque crevisse, quo manus fortuna non porrigit? ergo et supra humana est et par sibi in omni statu rerum, sive secundo cursu vita procedit, sive fluctuatur per adversa ac difficilia. hanc constantiam cavillationes istae, de quibus paulo ante loquebar, praestare non possunt. ludit istis animus, non proficit, et philosophiam a fastigio suo deducit in planum. nec te prohibuerim aliquando ista agere, sed tunc, cum voles nihil agere. hoc tamen habent in se pessimum, dulcedinem quandam sui faciunt et animum specie subtilitatis inductum tenent ac morantur, cum tanta rerum moles vocet, cum vix tota vita sufficiat, ut hoc unum discas, vitam contemnere. 'quid? regere' inquis. secundum opus est; nam nemo illam bene rexit nisi qui contempserat. Vale.

4. Wesen der philosophischen Charakterbildung.
(Ep. 20.)

Philosophie ist Herzensbildung, Bildung des Charakters. Charakter ist Willensrichtung und zwar eine ausgesprochene, konstante Willensrichtung „semper idem velle atque idem nolle“. Diese Gleichmäßigkeit des Wollens kann nur entspringen aus der Einheit des tiefsten Wesens der Persönlichkeit, welches immer und überall sich gleich bleiben muß „ut ipse ubique par sibi idemque sit“. Für den Stoiker wird diese Einheit nur garantiert durch die Erhebung des Menschen über alle Zufälligkeiten und Widerwärtigkeiten des individuellen Lebens in Raum und Zeit. Nur da, wo diese keinen Einfluß gewinnen, wird das Handeln rein aus der ewig gleichen, göttlichen Natur des Menschen entspringen, also auch stets sich selbst gleich bleiben. Die Einflüsse des Alltags und der individuellen, wechselnden Teile unseres Wesens zurückzudrängen, lehrt aber den Menschen die stoische Philosophie.

Die Einschränkung des Ausspruches Epikurs ist deshalb besonders wichtig, weil durch sie der Unterschied zwischen Stoa und Kynismus, welcher in der Entwicklung beider Richtungen sich oft zu verwischen drohte, klar zutage tritt. Der Stoiker will und soll sich der Umgebung anpassen, nur sein Herz soll sich frei erhalten.

Seneca Lvcilio svo salvtem.

Si vales et te dignum putas, qui aliquando fias tuus, gaudeo. mea enim gloria erit, si te istinc, ubi sine spe exeundi fluctuaris, extraxero. illud autem te, mi Lucili, rogo atque hortor, ut philosophiam in praecordia ima demittas et experimentum profectus tui capias non oratione nec scripto, sed animi firmitate, cupiditatum deminutione; verba rebus proba. aliud propositum est declamantibus et adsensionem coronae captantibus, aliud iis, qui iuvenum et otiosorum aures disputatione varia aut volubili detinent. facere docet philosophia, non dicere, et hoc exigit, ut ad legem suam quisque vivat, ne orationi vita dissentiat aut ipsa inter se vita, et unus omnium actionum et disser-

tationum color sit.[1]) maximum hoc est et officium sapientiae et indicium, ut verbis opera concordent, ut ipse ubique par sibi idemque sit. 'quis hoc praestabit?' pauci, aliqui tamen; est enim difficile hoc. nec hoc dico, sapientem uno semper iturum gradu, sed una via. observa te itaque, numquid vestis tua domusque dissentiant, numquid in te liberalis sis, in tuos sordidus, numquid cenes frugaliter, aedifices luxuriose. unam semel ad quam vivas regulam prende et ad hanc omnem vitam tuam exaequa. quidam se domi contrahunt, dilatant foris et extendunt. vitium est haec diversitas et signum vacillantis animi ac nondum habentis tenorem suum. etiamnunc dicam, unde sit ista inconstantia et dissimilitudo rerum consiliorumque. nemo proponit sibi, quid velit, nec si proposuit, perseverat in eo, sed transilit; nec tantum mutat, sed redit et in ea quae deseruit ac damnavit, revolvitur. itaque ut relinquam definitiones sapientiae veteres et totum conplectar humanae vitae modum, hoc possum contentus esse: quid est sapientia? semper idem velle atque idem nolle. licet illam exceptiunculam non adicias, ut rectum sit, quod velis; non potest enim cuiquam idem semper placere nisi rectum. nesciunt ergo homines, quid velint, nisi illo momento, quo volunt; in totum nulli velle aut nolle decretum est. variatur cotidie iudicium et in contrarium vertitur ac plerisque agitur vita per lusum. preme ergo quod coepisti, et fortasse perduceris aut ad summum aut eo, quod summum nondum esse solus intellegas. 'quid fiet' inquis 'huic turbae familiarium sine re familiari?' turba ista cum a te pasci desierit, ipsa se pascet, aut quod tu beneficio tuo non potes scire, paupertatis scies; illa veros certosque amicos retinebit; discedet quisquis non te, sed aliud sequebatur. non est autem vel ob hoc unum amanda paupertas, quod a quibus ameris ostendet? o quando ille veniet dies, quo nemo in honorem tuum mentiatur! huc ergo cogitationes tuae tendant, hoc cura,

---

[1]) Überliefert: ut ipsa inter se vita his sit omnium actio dissertionum color sit in p, in L: vita unu sit omnium actio dissertionum color sit (in marg. dissentio).

hoc opta, omnia alia vota deo remissurus, ut contentus sis temet ipso et ex te nascentibus bonis. quae potest esse felicitas propior? redige te ad parva, ex quibus cadere non possis, idque ut libentius facias, ad hoc pertinebit tributum huius epistulae, quod statim conferam.

Invideas licet, etiam nunc libenter pro me dependet Epicurus. 'magnificentior, mihi crede, sermo tuus in grabato videbitur et in panno. non enim dicentur tantum illa, sed probabuntur.' ego certe aliter audio, quae dicit Demetrius noster, cum illum vidi nudum, quanto minus quam in stramentis incubantem; non praeceptor veri, sed testis est. 'quid ergo? non licet divitias in sinu positas contemnere?' quidni liceat? et ille ingentis animi est, qui illas circumfusas sibi, multum diuque miratus, quod ad se venerint, ridet suasque audit magis esse quam sentit. multum est non corrumpi divitiarum contubernio; magnus ille, qui in divitiis pauper est. 'nescio' inquis 'quomodo paupertatem iste laturus sit, si in illam inciderit.' nec ego, Epicure, an gulosus iste[1]) pauper contempturus sit divitias, si in illas inciderit; itaque in utroque mens aestimanda est inspiciendumque, an ille paupertati indulgeat, an hic divitiis non indulgeat: alioqui leve argumentum est bonae voluntatis grabatus aut pannus, nisi apparuit aliquem illa non necessitate pati, sed malle. ceterum magnae indolis est ad ista non properare tamquam meliora, sed praeparari tamquam ad facilia. et sunt, Lucili, facilia; cum vero multo ante meditatus accesseris, iucunda quoque. inest enim illis, sine qua nihil est iucundum, securitas. necessarium ego iudico, id quod tibi scripsi magnos viros saepe fecisse, aliquos dies interponere, quibus nos imaginaria paupertate exerceamus ad veram. quod eo magis faciendum est, quod deliciis permaduimus et omnia dura ac difficilia iudicamus; potius excitandus e somno et vellicandus est animus admonendusque naturam nobis minimum constituisse. nemo nascitur dives. quisquis exit in lucem, iussus est lacte et panno esse contentus. ab his initiis nos regna non capiunt. VALE.

[1]) Überliefert: angulus siiste.

5. Die Philosophie als Erzieherin des Menschengeschlechtes. (Ep. 90.)

Daß dieser Brief für die Kulturgeschichte der beginnenden römischen Kaiserzeit von großer Bedeutung ist, ist schon lange erkannt worden. Besonders auch für die Erklärung der römischen Dichter dürfte er erwünschtes Material darbieten. Ich möchte nur darauf hinweisen, daß manche der geschilderten Zustände gerade in unserer Zeit recht treffende Parallelen finden und einen weitern Beweis dafür liefern, daß unsere heutige Kultur einen ähnlichen Standpunkt der Entwicklung erreicht hat, wie ihn die Schilderungen Senecas voraussetzen.

Von noch größerem Werte jedoch ist der Brief für die Geschichte der Philosophie. Er wendet sich gegen Poseidonios und gestattet uns, ein Stück der Lehre dieses einflußreichen Denkers wiederherzustellen. Er ist aber auch ein untrügerischer Beweis dafür, daß die jüngere Stoa, wie in der Einleitung ausgeführt wurde, sich mit vollem Bewußtsein von den eklektischen Anschauungen der mittleren Stoa abwandte, um zu der orthodoxen Lehre der Gründer des Systems zurückzukehren. Wir sehen hier Poseidonios auf den Spuren Platos, der die Philosophen an die Spitze seines Idealstaates stellte und haben so das erste Beispiel dafür, daß die mittlere Stoa nicht die reine Lehre bewahrte, sondern fremde Elemente aufnahm. Interessant ist auch die Behandlung der Erfindungen. Die Dichter der Zeit beweisen uns, daß dies ein überaus beliebtes Thema der Philosophie- und vielleicht noch mehr der Rhetorenschulen war. Meist wird es so dargestellt — man denke nur an Horaz — daß der Erfinder großes Unheil durch seine Tat angerichtet und gegen die Natur und die Götter gefrevelt hat. Das stimmt durchaus mit den Gedankengängen der Stoa überein. (Vgl. u. a. Horaz Carm. I. 3. und III. 3 v. 49—52.) Auch die allbekannten, zahlreichen Stellen über das goldene Zeitalter und seine Wiederkehr finden ihre Erklärung und Vertiefung in der hier angedeuteten Lehre des Poseidonios, welcher sich dadurch als der erste Kultur-

oder Geschichtsphilosoph darstellt. Den Inhalt dieses Kultursystems herauszuarbeiten und im Anschluß daran die verschiedene Bedeutung des Begriffes sapiens bei Poseidonios und Seneca und damit die Abweichung des ersteren von der echten Lehre der Stoa festzustellen, möchte ich der Selbsttätigkeit der Schüler überlassen, welche überhaupt gerade in diesem Briefe reiche Ernte finden könnte. So dürfte z. B. ein Vergleich der Lehre des Poseidonios mit der Kulturphilosophie Schillers, wie er sie in den Künstlern und später im Eleusinischen Fest oder im Spaziergang dargestellt hat, sehr lehrreich sein.

Daß schon vor Beginn unserer Zeitrechnung die Technik in dem üblen Rufe stand, die geistigen Werte des Menschenlebens zu schädigen und eine verderbliche Überschätzung der materiellen Güter herbeizuführen, möge noch besonders betont werden. Bedeutsam ist auch die Erkenntnis, welche Seneca im Schlußteil des Briefes ausspricht, daß die Moral bewußtes Handeln und Denken voraussetzt. Unbewußtes Richtighandeln ist entweder noch nicht moralisch, sondern höchstens legal — doch hat erst Kant diesen Begriff ausdrücklich eingeführt — oder ästhetisch, aber nicht mehr ethisch. (Vgl. Schillers Begriff der schönen Seele.)

SENECA LVCILIO SVO SALVTEM.

Quis dubitare, mi Lucili, potest, quin deorum immortalium munus sit quod vivimus, philosophiae quod bene vivimus? itaque tanto plus huic nos debere quam dis, quanto maius beneficium est bona vita quam vita, pro certo haberetur, nisi ipsam philosophiam di tribuissent. cuius scientiam nulli dederunt, facultatem omnibus. nam si hanc quoque bonum vulgare fecissent et prudentes nasceremur, sapientia quod in se optimum habet, perdidisset, inter fortuita non esse. nunc enim hoc in illa pretiosum atque magnificum est, quod non obvenit, quod illam sibi quisque debet, quod non ab alio petitur. quid haberes quod in philosophia suspiceres, si beneficiaria res esset? huius opus unum est de divinis humanisque verum

invenire. ab hac numquam recedit religio, pietas, iustitia et omnis alius comitatus virtutum consertarum et inter se cohaerentium. haec docuit colere divina, humana diligere, et penes deos imperium esse, inter homines consortium. quod aliquandiu inviolatum mansit, antequam societatem avaritia distraxit et paupertatis causa etiam iis, quos fecit locupletissimos, fuit. desierunt enim omnia possidere, dum volunt propria. sed primi mortalium quique ex his geniti naturam incorrupti sequebantur, eundem habebant et ducem et legem, commissi melioris arbitrio. naturae est enim potioribus deteriora summittere. mutis quidem gregibus aut maxima corpora praesunt aut vehementissima. non praecedit armenta degener taurus, sed qui magnitudine ac toris ceteros mares vicit. elephantorum gregem excelsissimus ducit. inter homines pro summo est optimum. animo itaque rector eligebatur, ideoque summa felicitas erat gentium, in quibus non poterat potentior esse nisi melior. tuto enim quantum vult potest, qui se, nisi quod debet, non putat esse. illo ergo saeculo, quod aureum perhibent, penes sapientes fuisse regnum Posidonius iudicat. hi continebant manus et infirmiorem a validioribus tuebantur, suadebant dissuadebantque et utilia atque inutilia monstrabant. horum prudentia, ne quid deesset suis, providebat, fortitudo pericula arcebat, beneficentia augebat ornabatque subiectos. officium erat imperare, non regnum. nemo quantum posset, adversus eos experiebatur, per quos coeperat posse, nec erat cuiquam aut animus in iniuriam aut causa, cum bene imperanti bene pareretur nihilque rex maius minari male parentibus posset, quam ut abirent e regno. sed postquam subrepentibus vitiis in tyrannidem regna conversa sunt, opus esse legibus coepit, quas et ipsas inter initia tulere sapientes. Solon, qui Athenas aequo iure fundavit, inter septem fuit sapentia notos. Lycurgum si eadem aetas tulisset, sacro illi numero accessisset octavus. Zaleuci leges Charondaeque laudantur. hi non in foro nec in consultorum atrio, sed in Pythagorae tacito illo sanctoque secessu didicerunt iura, quae florenti tunc Siciliae et per

Italiam Graeciae ponerent. hactenus Posidonio adsentior. artes quidem a philosophia inventas, quibus in cotidiano vita utitur, non concesserim nec illi fabricae adseram gloriam. 'illa' inquit 'sparsos et aut cavis tectos aut aliqua rupe suffossa aut exesae arboris trunco docuit tecta moliri.' ego vero philosoqhiam iudico non magis excogitasse has machinationes tectorum supra tecta surgentium et urbium urbes prementium quam vivaria piscium in hoc clausa, ut tempestatum periculum non adiret gula et quamvis acerrime pelago saeviente haberet luxuria portus suos, in quibus distinctos piscium greges saginaret. quid ais? philosophia homines docuit habere clavem et seram et quidquid aliud erat avaritiae signum?[1]) philosophia haec cum tanto habitantium periculo inminentia tecta suspendit? parum enim erat fortuitis tegi et sine arte et sine difficultate naturale invenire sibi aliquod receptaculum. mihi crede, felix illud saeculum ante architectos fuit. ista nata sunt iam nascente luxuria, in quadratum tigna decidere et serra per designata currente certa manu trabem scindere, 'nam primi cuneis scindebant fissile lignum.'[2]) non enim tecta cenationi epulum recepturae parabantur, nec in hunc usum pinus aut abies deferebatur longo vehiculorum ordine vicis intrementibus, ut ex illa lacunaria auro gravia penderent. furcae utrimque suspensae fulciebant casam. spissatis ramalibus ac fronde congesta et in proclive disposita decursus imbribus quamvis magnis erat. sub his tectis habitavere, sed securi. culmus liberos texit, sub marmore atque auro servitus habitat. in illo quoque dissentio a Posidonio, quod ferramenta fabrilia excogitata a sapientibus viris iudicat. isto enim modo dicat licet sapientes fuisse, per quos 'tunc laqueis captare feras et fallere visco inventum et magnos canibus circumdare saltus.'[3]) omnia enim ista sagacitas hominum, non sapientia invenit. in hoc quoque dissentio, sapientes fuisse qui ferri metalla et aeris invenerint, cum incendio

[1]) Überliefert: quidquid aliud erat avaritiae signum dare.

[2]) Verg. Georg. I. 144.

[3]) ib. I. 139/40.

silvarum adusta tellus in summo venas iacentes liquefactas fudisset. ista tales inveniunt, quales colunt. ne illa quidem tam subtilis mihi quaestio videtur quam Posidonio, utrum malleus in usu esse prius an forcipes coeperint. utraque invenit aliquis excitati ingenii, acuti, non magni nec elati, et quicquid aliud corpore incurvato et animo[1]) humum spectante quaerendum est. sapiens facilis victu fuit, quidni? cum hoc quoque saeculo esse quam expeditissimus cupiat. quomodo, oro te, convenit, ut et Diogenen mireris et Daedalum? uter ex his sapiens tibi videtur? qui serram commentus est, an ille qui cum vidisset puerum cava manu bibentem aquam, fregit protinus exemptum e perula calicem cum hac obiurgatione sui: 'quamdiu homo stultus supervacuas sarcinas habui!', qui se conplicuit in dolio et in eo cubitavit? hodie utrum tandem sapientiorem putas, qui invenit quemadmodum in inmensam altitudinem crocum latentibus fistulis exprimat, qui euripos subito aquarum impetu implet aut siccat et versatilia cenationum laquearia ita coagmentat, ut subinde alia facies atque alia succedat et totiens tecta quotiens fericula mutentur, an eum, qui et aliis et sibi hoc monstrat, quam nihil nobis natura durum ac difficile imperaverit, posse nos habitare sine marmorario ac fabro, posse nos vestitos esse sine commercio sericorum, posse nos habere usibus nostris necessaria, si contenti fuerimus iis, quae terra posuit in summo? quem si audire humanum genus voluerit, tam supervacuum sciet sibi cocum esse quam militem. illi sapientes fuerunt aut certe sapientibus similes, quibus expedita erat tutela corporis. simplici cura constant necessaria; in delicias laboratur. non desiderabis artifices, si sequere naturam. illa noluit esse districtos. ad quaecumque nos cogebat, instruxit. 'frigus intolerabile est corpori nudo.' quid ergo? non pelles ferarum et aliorum animalium a frigore satis abundeque defendere queunt? non corticibus arborum pleraeque gentes tegunt corpora? non avium plumae in usum vestis conseruntur?

---

[1]) Überliefert: antimo viel. aus anumo. Bücheler tantum.

non hodieque magna Scytharum pars tergis vulpium induitur ac murum, quae tactu mollia et inpenetrabilia ventis sunt? 'opus est tamen calorem solis aestivi umbra crassiore propellere.' quid ergo? non vetustas multa abdidit loca, quae vel iniuria temporis vel alio quolibet casu excavata in specum recesserunt? quid ergo? non quaelibet virgea in cratem texuerunt manu et vili obliverunt luto, deinde stipula aliisque silvestribus operuere fastigium, et pluviis per devexa labentibus hiemem transire securi? quid ergo? non in defosso latent Syrticae gentes quibusque propter nimios solis ardores nullum tegimentum satis repellendis caloribus solidum est, nisi ipsa arens humus? non fuit tam inimica natura, ut, cum omnibus aliis animalibus facilem actum vitae daret, homo solus non posset sine tot artibus vivere. nihil horum ab illa nobis imperatum est, nihil aegre quaerendum, ut possit vita produci. ad parata nati sumus; nos omnia nobis difficilia facilium fastidio fecimus. tecta tegimentaque et fomenta corporum et cibi et quae nunc ingens negotium facta sunt, obvia erant et gratuita et opera levi parabilia; modus enim omnium prout necessitas erat. nos ista pretiosa, nos misera, nos magnis multisque conquirenda artibus fecimus. sufficit ad id natura, quod poscit. a natura luxuria descivit, quae cotidie se ipsa incitat et tot saeculis crescit et ingenio adiuvat vitia. primo supervacua coepit concupiscere, inde contraria, novissime animum corpori addixit et illius deservire libidini iussit. omnes istae artes, quibus aut circitatur civitas aut strepit, corpori negotium gerunt, cui omnia olim tamquam servo praestabantur, nunc tamquam domino parantur. itaque hinc textorum, hinc fabrorum officinae sunt, hinc odores coquentium, hinc molles corporis motus docentium mollesque cantus et infractos. recessit enim ille naturalis modus desideria ope necessaria finiens. iam rusticitatis et miseriae est velle, quantum fas est. incredibile est, mi Lucili, quam facile etiam magnos viros dulcedo orationis abducat vero. ecce Posidonius, ut mea fert opinio, ex iis qui plurimum philosophiae contulerunt, dum vult describere primum, quemad-

modum alia torqueantur fila, alia ex molli solutoque ducantur, deinde quemadmodum tela suspensis ponderibus rectum stamen extendat, quemadmodum subtemen insertum, quod duritiam utrimque conprimentis tramae remolliat, spatha coire cogatur et iungi, textrini quoque artem a sapientibus dixit inventam, oblitus postea repertum hoc subtilius genus, in quo 'tela iugo vincta est, stamen secernit harundo, inseritur medium radiis subtemen acutis, quod lato paviunt insecti pectine dentes.'[1] quid, si contigisset illi addere has nostri temporis telas, in quibus vestis nihil celatura conficitur, in qua non dico nullum corpori auxilium, sed nullum pudori est? transit deinde ad agricolas nec minus facunde describit procissum aratro solum et iteratum, quo solutior terra facilius pateat radicibus, tunc sparsa semina et collectas manu herbas, ne quid fortuitum et agreste succrescat, quod necet segetem. hoc quoque opus ait esse sapientium, tamquam non nunc quoque plurima cultores agrorum nova inveniant, per quae fertilitas augeatur. deinde non est contentus his artibus, sed in pristrinum sapientem summittit. narrat enim quemadmodum rerum naturam imitatus panem coeperit facere. 'receptas' inquit 'in os fruges concurrens inter se duritia dentium frangit, et quicquid excidit, ad eosdem dentes lingua refertur. tunc umore miscetur, ut facilius per fauces lubricas transeat. cum pervenit in ventrem, aquatico eius[2]) fervore concoquitur, tunc demum corpori accedit. hoc aliquis secutus exemplar lapidem asperum aspero inposuit ad similitudinem dentium, quorum pars immobilis motum alterius exspectat; deinde utriusque attritu grana franguntur et saepius regeruntur, donec ad minutiam frequenter trita redigantur. tum farinam aqua sparsit et adsidua tractatione perdomuit finxitque panem, quem primo cinis calidus et fervens testa percoxit, deinde furni paulatim reperti et alia genera, quorum fervor serviret arbitrio.' non multum afuit, quin sutrinum quoque in-

---

[1]) Ovid. Metam. VI. 55/57.

[2]) Überliefert: aequali eius und equaliculi.

ventum a sapientibus diceret. omnia ista ratio quidem, sed non recta ratio commenta est. hominis enim, non sapientis inventa sunt, tam mehercules quam navigia, quibus amnes quibusque maria transimus aptatis ad excipiendum ventorum impetum velis et additis a tergo gubernaculis, quae huc atque illuc cursum navigii torqueant. exemplum a piscibus tractum est, qui cauda reguntur et levi eius in utrumque momento velocitatem suam flectunt. ʻomniaʼ inquit ʻhaec sapiens quidem invenit; sed minora quam ut ipse tractaret, sordidioribus ministris dedit.ʼ immo non aliis excogitata ista sunt quam quibus hodieque curantur. quaedam nostra demum prodisse memoria scimus, ut speculariorum usum perlucente testa clarum transmittentium lumen, ut suspensuras balneorum et inpressos parietibus tubos, per quos circumfunderetur calor, qui ima simul ac summa foveret aequaliter. quid loquar marmora, quibus templa, quibus domus fulgent? quid lapideas moles in rotundum ac leve formatas, quibus porticus et capacia populorum tecta suscipimus? quid verborum notas, quibus quamvis citata excipitur oratio et celeritatem linguae manus sequitur? vilissimorum mancipiorum ista commenta sunt; sapientia altius sedet nec manus edocet; animorum magistra est. vis scire, quid illa eruerit, quid effecerit? non dedecoros corporis motus nec varios per tubam ac tibiam cantus, quibus exceptus spiritus aut in exitu aut in transitu formatur in vocem. non arma nec muros nec bello utilia molitur; paci favet et genus humanum ad concordiam vocat. non est, inquam, instrumentorum ad usus necessarios opifex. quid illi tam parvola adsignas? artificem vides vitae. alias quidem artes sub dominio habet. nam cui vita, illi vitae quoque instrumenta serviunt. ceterum ad beatum statum tendit, illo ducit, illo vias aperit. quae sint mala, quae videantur ostendit, vanitatem exuit mentibus, dat magnitudinem solidam, inflatam vero et ex inani speciosam reprimit, nec ignorari sinit inter magna quid intersit et tumida, totius naturae notitiam ac suae tradit. quid sint di qualesque declarat, quid inferi, quid lares et genii, quid in secun-

dam numinum formam animae perpetitae, ubi consistant, quid agant, quid possint, quid velint. haec eius initiamenta sunt, per quae non municipale sacrum, sed ingens deorum omnium templum, mundus ipse reseratur, cuius vera simulacra verasque facies cernendas mentibus protulit. nam ad spectacula tam magna hebes visus est. ad initia deinde rerum redit aeternamque rationem toti inditam et vim omnium seminum singula proprie figurantem. tum de animo coepit inquirere, unde esset, ubi, quamdiu, in quot membra divisus. deinde a corporibus se ad incorporalia transtulit veritatemque et argumenta eius excussit, post haec quemadmodum discernerentur vitae aut vocis ambigua, in utraque enim falsa veris inmixta sunt. non abduxit, inquam, se, ut Posidonio videtur, ab istis artibus sapiens, sed ad illas omnino non venit. nihil enim dignum inventu iudicasset, quod non erat dignum perpetuo usu iudicaturus. ponenda non sumeret. 'Anacharsis' inquit 'invenit rotam figuli, cuius circuitu vasa formantur.' deinde quia apud Homerum invenitur figuli rota, malunt videri versus falsos esse quam fabulam. ego nec Anacharsim auctorem huius rei fuisse contendo et si fuit, sapiens quidem hoc invenit sed non tamquam sapiens, sicut multa sapientes faciunt qua homines sunt, non qua sapientes. puta velocissimum esse sapientem. cursu omnes anteibit, qua velox est, non qua sapiens. cuperem Posidonio aliquem vitrearium ostendere, qui spiritu vitrum in habitus plurimos format, qui vix diligenti manu effingerentur. haec inventa sunt, postquam sapientem invenire desimus. 'Democritus' inquit 'invenisse dicitur fornicem, ut lapidum curvatura paulatim inclinatorum medio saxo alligaretur'. hoc dicam falsum esse. necesse est enim ante Democritum et pontes et portas fuisse, quarum fere summa curvantur. excidit porro vobis eundem Democritum invenisse, quemadmodum ebur molliretur, quemadmodum decoctus calculus in zmaragdum converteretur, qua hodieque coctura inventi lapides hoc utiles colorantur. ista sapiens licet invenerit, non qua sapiens erat, invenit. multa enim facit, quae ab inprudentissimis aut aeque fieri videmus aut peritius atque

exercitatius. quid sapiens investigaverit, quid in lucem protraxerit, quaeris? primum verum naturamque, quam non ut cetera animalia oculis secutus est tardis ad divina. deinde vitae legem, quam ad universa direxit, nec nosse tantum, sed sequi deos docuit et accidentia non aliter excipere quam imperata. vetuit parere opinionibus falsis et quanti quidque esset, vera aestimatione perpendit. damnavit mixtas paenitentia voluptates et bona semper placitura laudavit et palam fecit felicissimum esse cui felicitate non opus est, potentissimum esse qui se habet in potestate. non de ea philosophia loquor, quae civem extra patriam posuit, extra mundum deos, quae virtutem donavit voluptati, sed de illa, quae nullum bonum putat nisi quod honestum est, quae nec hominis nec fortunae muneribus deleri potest, cuius hoc pretium est, non posse pretio capi. hanc philosophiam fuisse illo rudi saeculo, quo adhuc artificia deerant et ipso usu discebantur utilia, non credo. secuta est fortunata tempora, cum in medio iacerent beneficia naturae promiscue utenda, antequam avaritia atque luxuria dissociavere mortales, ut ad rapinam ex consortio discurrerent. non erant illi sapientes viri, etiam si faciebant facienda sapientibus. statum quidem generis humani non alium quisquam suspexerit magis, nec si cui permittat deus terrena formare et dare gentibus mores, aliud probaverit quam quod apud illos fuisse memoratur, apud quos 'nulli subigebant arva coloni, ne signare quidem aut partiri limite campum fas erat; in medium quaerebant, ipsaque tellus omnia liberius nullo poscente ferebat.'[1]) quid hominum illo genere felicius? in commune rerum natura fruebantur. sufficiebat illa ut parens in tutela omnium, haec erat publicarum opum secura possessio. quidni ego illud locupletissimum mortalium genus dixerim, in quo pauperem invenire non posses? inrupit in res optime positas avaritia et, dum seducere aliquid cupit atque in suum vertere, omnia fecit aliena et in angustum se ex inmenso redegit. avaritia paupertatem intulit et

[1]) Verg. Georg. I. 125 ff.

multa concupiscendo omnia amisit. licet itaque nunc conetur reparare quod perdidit, licet agros agris adiciat vicinum vel pretio pellens vel iniuria, licet in provinciarum spatium rura dilatet et possessionem vocet per sua longam peregrinationem, nulla nos finium propagatio eo reducet unde discessimus. cum omnia fecerimus, multum habebimus; universum habebamus. terra ipsa fertilior erat inlaborata et in usus populorum non diripientium larga. quidquid natura protulerat, id non minus invenisse quam inventum monstrare alteri voluptas erat. nec ulli aut superesse poterat aut deesse, inter concordes dividebatur. nondum valentior inposuerat infirmiori manum, nondum avarus abscondendo quod sibi iaceret, alium necessariis quoque excluserat. par erat alterius ac sui cura. arma cessabant incruentaeque humano sanguine manus odium omne in feras verterant. illi quos aliquod nemus densum a sole protexerat, qui adversus saevitiam hiemis aut imbris vili receptaculo tuti sub fronde vivebant, placidas transigebant sine suspirio noctes. sollicitudo nos in nostra purpura versat et acerrimis excitat stimulis; at quam mollem somnum illis dura tellus dabat! non inpendebant caelata laquearia, sed in aperto iacentes sidera superlabebantur et insigne spectaculum noctium mundus in praeceps agebatur silentio tantum opus ducens. tam interdiu illis quam nocte patebant prospectus huius pulcherrimae domus. libebat intueri signa ex media caeli parte vergentia, rursus ex occulto alia surgentia. quidni iuvaret vagari inter tam late sparsa miracula? at vos ad omnem tectorum pavetis sonum et inter picturas vestras, si quid increpuit, fugitis adtoniti. non habebant domos instar urbium. spiritus ac liber inter aperta perflatus et levis umbra rupis aut arboris et perlucidi fontes rivique non opere nec fistula nec ullo coacto itinere obsolefacti, sed sponte currentes et prata sine arte formosa: inter haec agreste domicilium rustica politum manu; haec erat secundum naturam domus, in qua libebat habitare nec ipsam nec pro ipsa timentem. nunc magna pars nostri metus tecta sunt. sed quamvis egregia illis vita fuerit

et carens fraude, non fuere sapientes, quando hoc iam in opere maximo nomen est. non tamen negaverim fuisse alti spiritus viros et, ut ita dicam, a dis recentes. neque enim dubium est, quin meliora mundus nondum effetus ediderit. quemadmodum autem omnibus indoles fortior fuit et ad labores paratior, ita non erant ingenia omnibus consummata. non enim dat natura virtutem; ars est bonum fieri. illi quidem non aurum nec argentum nec perlucidos lapides in ima terrarum faece quaerebant parcebantque adhuc etiam mutis animalibus; tantum aberat, ut homo hominem non iratus, non timens, tantum spectaturus occideret. nondum vestis illis erat picta, nondum texebatur aurum, adhuc nec eruebatur. quid ergo? ignorantia rerum innocentes erat. multum autem interest, utrum peccare aliquis nolit an nesciat. deerat illis iustitia, deerat prudentia, deerat temperantia ac fortitudo, omnibus his virtutibus habebat similia quaedam rudis vita. virtus non contingit animo nisi instituto et edocto et ad summum adsidua exercitatione perducto. ad hoc quidem, sed sine hoc nascimur et in optimis quoque, antequam erudias, virtutis materia, non virtus est. Vale.

II. Begriffsbestimmung und Einteilung der Philosophie.

6. (Ep. 89.)

Dieser Brief enthält eine fast überreiche Fülle wichtiger Gedankengänge. Zunächst wird in klarer Weise Wesen und Zweck der Disposition angegeben. Dabei wird der Gedanke besonders hervorgehoben, daß das Disponieren (wie alle andern logischen Operationen, namentlich auch das Urteil) aus der Unfähigkeit unseres Verstandes zu intuitivem Denken entspringt. Alles Denken erfolgt durch Synthesis, also durch Verbindung getrennter Teile. Das intuitiv Angeschaute muß also erst durch die Analysis zerlegt werden, ehe es als Element in unser Denken eingehen kann. Dann wird der Unterschied von

philosophia und sapientia im Sinne des Kantischen Ausspruches bestimmt, man solle nicht Philosophie sondern Philosophieren lehren. Philosophie ist somit das Streben nach Erkenntnis. Für die Stoa charakteristisch ist es, daß diese Erkenntnis identisch mit der Tugend ist, denn ganz wie bei Sokrates ist bei ihr die Tugend ein Wissen und daher in gewissem Sinne auch lehrbar. Dadurch wird aber auch das Streben nach der Tugend, also die Philosophie selbst, moralisch geadelt, denn das Streben nach Tugend ist eben selbst Tugend. Wissenschaftliche Arbeit hat also auch moralischen Wert, aber nur sofern sie in den Dienst der Tugend tritt, nicht um ihrer selbst willen, wie etwa bei Aristoteles, dem die dianoëtischen Tugenden die höchsten sind.

Die Dreiteilung der Philosophie scheint von der Stoa zuerst ausgesprochen zu sein, obwohl sie bei Plato und besonders bei Aristoteles überall zugrunde liegt. Daß die Logik in der nachklassischen Philosophie, bei Epikur sowohl wie bei der Stoa, ihre selbständige Bedeutung verlor, ist ein Zeichen der erlahmenden Kraft des Denkens und des rein wissenschaftlichen Triebes. Die Philosophie des Hellenismus will nicht mehr erkennen, was ist, sondern nur erfahren, was der Mensch tun soll. Sie ist praktische Philosophie, auch im Kantischen Sinne des Wortes. Diese praktische Auffassung der Philosophie geht eigentlich auf die Person des Sokrates selbst zurück, welcher die für das wirkliche Leben verderblichen Lehren der Sophisten nicht so sehr aus theoretischen Gründen als wegen ihrer praktischen Konsequenzen verwarf. Die Kyniker hatten diese Richtung übernommen und übertrieben, und innerhalb der Stoa hatte schon Aristo Chius den popularphilosophischen Grundzug des Systems mit aller Schärfe hervorgekehrt. Seither lief die Stoa des öftern, besonders in der Kaiserzeit Gefahr, mit dem Kynismus zu verschmelzen (man denke an die Schilderung der stoischen Philosophen in den Schriften Lucians). Je mehr das wissenschaftliche Denken innerhalb der Schule erlahmte, desto geringfügiger erschienen die Unter-

schiede. Daher entfernte sich die mittlere Stoa, ein Panaetius und Poseidonios, am weitesten vom Kynismus.

Bei der Einteilung der Moralphilosophie in inspectio, impetus und actio ist zu beachten, daß wir eine rein psychologische Unterscheidung vor uns haben, die auf jede menschliche Handlung paßt. Jede beliebige Tat zerfällt in Überlegung, Willenstrieb und Ausführung. Das Ethische liegt also außerhalb dieser Teile, und alle ihre Eigenschaften können auch einer unmoralischen Handlung zugute kommen. Willensstärke, Überlegung und Besonnenheit sind auch Eigenschaften raffinierter Verbrecher. Eine ethische Forderung ist höchstens die Forderung der Übereinstimmung der drei Teile, also der Konsequenz. Die einzelnen Teile der Handlung sollen übereinstimmen, damit jede Tat und schließlich das ganze menschliche Leben sibi consors sei, damit es einen bestimmten unveränderlichen Charakter bewahre. Seneca trägt sonach nur eine besondere Deutung des *ὁμολογουμένως ζῆν* vor, wobei noch nicht gesagt ist, womit das Leben, außer mit sich selbst, übereinstimmen soll. Jedenfalls ist auch diese Forderung eine rein formale. Auch der Bösewicht kann einen bestimmten, durchaus konstanten Charakter haben, auch bei ihm werden inspectio, impetus und actio die von Seneca geforderten Eigenschaften aufweisen. Erst das *τῇ φύσει* des Chrysipp fügt mit der metaphysischen Deutung eine sachliche Bestimmung hinzu, nach der eine objektive Beurteilung unseres Handelns möglich ist.

Bei der Erörterung der Naturphilosophie ist die Bedeutung der elementa als Einheit von Kraft und Stoff ganz im Sinne der neusten Energielehre zu beachten; leider fehlt die weitere Ausführung.

Die theoretische Philosophie zerfällt in Rhetorik und Dialektik. Die Rhetorik erscheint schon bei Aristoteles als integrierender Bestandteil der Philosophie, obwohl ihr Endziel nicht die Wahrheit, sondern nur die subjektive Überzeugung ist. Daß die Logik als *διαλεκτική* er-

scheint, erinnert an die Ableitung des Wortes *λόγος* (Satz, Urteil) von dem Verbum *διαλέγεσθαι*, sich unterhalten. (Vgl. Plato: Theaetet p. 190). Ein logisches Urteil ist ein Gespräch des Geistes mit sich selbst. Dieser Bedeutung des Wortes ist man sich im Altertum stets bewußt gewesen. Noch Tertullian übersetzt *λόγος* mit sermo und stützt auf diese Bedeutung des Wortes seine Begründung der Dreifaltigkeitslehre. (Vgl. Tertullian: Adversus Praxean cap. 5.)

Der Schluß bestätigt die ethische Grundabsicht alles stoischen Denkens Für die Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit bedeutungsvoll ist sowohl die Betonung der übergroßen Ausdehnung des Großgrundbesitzes als auch die Stellung Senecas zu dem wachsenden Naturgefühl der Römer, welches derselben Kulturstimmung und denselben wirtschaftlichen Voraussetzungen (Großstadt) entsprang, wie heute die Sehnsucht nach Berg, Wald und See.

Seneca Lvcilio svo salvtem.

Rem utilem desideras et ad sapientiam properanti necessariam, dividi philosophiam et ingens corpus eius in membra disponi. facilius enim per partes in cognitionem totius adducimur. utinam quidem quemadmodum universa mundi facies in conspectum venit, ita philosophia tota nobis posset occurrere, simillimum mundo spectaculum. profecto enim omnes mortales in admirationem sui raperet relictis iis, quae nunc magna magnorum ignorantia credimus. sed quia contingere hoc non potest, est sic nobis aspicienda, quemadmodum mundi secreta cernuntur. sapientis quidem animus totam molem eius amplectitur nec minus illam velociter obit quam caelum acies nostra; nobis autem, quibus perrumpenda caligo est, quorum visus in proximo deficit, singula quaeque ostendi facilius possunt universi nondum capacibus. faciam ergo quod exigis, et philosophiam in partes, non in frusta, dividam. dividi enim illam, non concidi, utile est. nam conprehendere quemadmodum maxima ita minima difficile est. discribitur

in tribus populus, in centurias exercitus. quicquid in maius crevit, facilius agnoscitur, si discessit in partes, quas, ut dixi, innumerabiles esse et parvulas non oportet. idem enim vitii habet nimia quod nulla divisio; simile confuso est, quidquid usque in pulverem sectum est. primum itaque, si videtur tibi, dicam, inter sapientiam et philosophiam quid intersit. sapientia perfectum bonum est mentis humanae. philosophia sapientiae amor est et adfectatio. haec eo tendit, quo illa pervenit. philosophia unde dicta sit, apparet. ipso enim nomine fatetur quid amet. sapientiam quidam ita finierunt, ut dicerent divinorum et humanorum scientiam. quidam ita: sapientia est nosse divina et humana et horum causas. supervacua mihi haec videtur adiectio, quia causae divinorum humanorumque pars divinorum sunt. philosophiam quoque fuerunt, qui aliter atque aliter finirent. alii studium illam virtutis esse dixerunt, alii studium corrigendae mentis; a quibusdam dicta est adpetitio rectae rationis. illud quasi constitit, aliquid inter philosophiam et sapientiam interesse. neque enim fieri potest, ut idem sit, quod adfectatur et quod adfectat. quomodo multum inter avaritiam et pecuniam interest, cum illa cupiat, haec concupiscatur, sic inter philosophiam et sapientiam. haec enim illius effectus ac praemium est; illa venit, ad hanc itur. sapientia est, quam Graeci *σοφίαν* vocant. hoc verbo Romani quoque utebantur, sicut philosophia nunc quoque utuntur. quod et togatae tibi antiquae probabunt et inscriptus Dossenni monumento titulus: 'hospes resiste et sophian Dossenni lege.' quidam ex nostris, quamvis philosophia studium virtutis esset et haec peteretur, illa peteret, tamen non putaverunt illas distrahi posse. nam nec philosophia sine virtute est nec sine philosophia virtus. philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem; nec virtus autem esse sine studio sui potest nec virtutis studium sine ipsa. non enim quemadmodum in iis, qui aliquid ex distanti loco ferire conantur, alibi est qui petit, alibi quod petitur, nec quemadmodum itinera, quae ad urbes perducunt, extra ipsam sunt. ad virtutem venitur per ipsam, cohaerent inter se

philosophia virtusque. philosophiae tres partes esse dixerunt et maximi et plurimi auctores: moralem, naturalem, rationalem. prima conponit animum. secunda rerum naturam scrutatur. tertia proprietates verborum exigit et structuram et argumentationes, ne pro vero falsa subrepant. ceterum inventi sunt et qui in pauciora philosophiam et qui in plura diducerent. quidam ex Peripateticis quartam partem adiecerunt civilem, quia propriam quandam exercitationem desideret et circa aliam materiam occupata sit. quidam adiecerunt his partem, quam *οἰκονομικὴν* vocant, administrandae familiaris rei scientiam. quidam et de generibus vitae locum separaverunt. nihil autem horum in illa parte morali non reperietur. Epicurei duas partes philosophiae putaverunt esse, naturalem atque moralem; rationalem removerunt. deinde cum ipsis rebus cogerentur ambigua secernere, falsa sub specie veri latentia coarguere, ipsi quoque locum, quem de iudicio et regula appellant, alio nomine rationalem induxerunt, sed eum accessionem esse naturalis partis existimant. Cyrenaici naturalia cum rationalibus sustulerunt et contenti fuerunt moralibus, sed hi quoque, quae removent, aliter inducunt. in quinque enim partes moralia dividunt, ut una sit de fugiendis et petendis, altera de adfectibus, tertia de actionibus, quarta de causis, quinta de argumentis. causae rerum ex naturali parte sunt, argumenta ex rationali. Ariston Chius non tantum supervacuas esse dixit naturalem et rationalem, sed etiam contrarias. moralem quoque, quam solam reliquerat, circumcidit. nam eum locum, qui monitiones continet, sustulit et paedagogi esse dixit, non philosophi, tamquam quidquam aliud sit sapiens quam humani generis paedagogus. ergo cum tripertita sit philosophia, moralem eius partem primum incipiamus disponere. quam in tria rursus dividi placuit, ut prima esset inspectio suum cuique distribuens et aestimans, quanto quidque dignum sit, maxime utilis. quid enim est tam necessarium quam pretia rebus inponere? secunda de impetu, de actionibus tertia. primum enim est, ut quanti quidque sit iudices, secundum, ut impetum ad illa capias ordinatum

temperatumque, tertium, ut inter impetum tuum actionemque conveniat, ut in omnibus istis tibi ipse consentias. quicquid ex tribus deficit, turbat et cetera. quid enim prodest in te aestimata habere omnia, si sis in impetu nimius? quid prodest impetus repressisse et habere cupiditates in tua potestate, si in ipsa rerum actione tempora ignores nec scias quando quidque et ubi et quemadmodum agi debeat? aliud est enim dignitates et pretia rerum nosse, aliud articulos, aliud impetus refrenare et ad agenda ire, non ruere. tunc ergo vita concors sibi est, ubi actio non destituit impetum, impetus ex dignitate rei cuiusque concipitur proinde remissus acerque, prout illa digna est peti. naturalis pars philosophiae in duo scinditur: corporalia et incorporalia. utraque dividuntur in suos, ut ita dicam, gradus corporum locus in hos primum, in ea quae faciunt et quae ex his gignuntur; gignuntur autem elementa. ipse de elementis locus, ut quidam putant, simplex est, ut quidam, in materiam et causam omnia moventem et elementa dividitur. superest ut rationalem partem philosophiae dividam. omnis oratio aut continua est aut inter respondentem et interrogantem discissa. hanc *διαλεκτικήν*, illam *ῥητορικήν* placuit vocari. *ῥητορικὴ* verba curat et sensus et ordinem. *διαλεκτικὴ* in duas partes dividitur, in verba et significationes, id est in res, quae dicuntur et vocabula, quibus dicuntur. ingens deinde sequitur utriusque divisio. itaque hoc loco finem faciam et 'summa sequar fastigia rerum')[1]; alioqui si voluero facere partium partes, quaestionum liber fiet. haec, Lucili, virorum optime, quo minus legas non deterreo, dummodo quicquid legeris, ad mores statim referas. illos conpesce, marcentia in te excita, soluta constringe, contumacia doma, cupiditates tuas publicasque quantum potes vexa; et istis dicentibus 'quo usque eadem?' responde: ego debebam dicere 'quo usque eadem peccabitis?' remedia ante vultis quam vitia desinere? ego vero eo magis dicam et, quia recusatis, perseverabo. tunc incipit medicina proficere, ubi in corpore

---

1) Verg. Aen. I. 342.

alienato dolorem tactus expressit. dicam etiam invitis profutura. aliquando aliqua ad vos non blanda vox veniat, et quia verum singuli audire non vultis, publice audite. quo usque fines possessionum propagabitis? ager uni domino, qui populum cepit, angustus est. quo usque arationes vestras porrigetis, ne provinciarum quidem spatio contenti circumscribere praediorum modum? inlustrium fluminum per privatum decursus est et amnes magni magnarumque gentium termini usque ad ostium a fonte vestri sunt. hoc quoque parum est, nisi latifundiis vestris maria cinxistis, nisi trans Hadriam et Ionium Aegaeumque vester vilicus regnat, nisi insulae, ducum domicilia magnorum, inter vilissima rerum numerantur. quam vultis late possidete, sit fundus quod aliquando imperium vocabatur, facite vestrum quicquid potestis, dum plus sit alieni. nunc vobiscum loquor, quorum aeque spatiose luxuria quam illorum avaritia diffunditur. vobis dico: quo usque nullus erit lacus, cui non villarum vestrarum fastigia immineant? nullum flumen cuius non ripas aedificia vestra praetexant? ubicumque scatebunt aquarum calentium venae, ibi nova deversoria luxuriae excitabuntur. ubicumque in aliquem sinum litus curvabitur, vos protinus fundamenta iacietis nec contenti solo, nisi quod manu feceritis, mare agetis introrsus. omnibus licet locis tecta vestra resplendeant, aliubi inposita montibus in vastum terrarum marisque prospectum, aliubi ex plano in altitudinem montium educta, cum multa aedificaveritis, cum ingentia, tamen et singula corpora estis et parvola. quid prosunt multa cubicula? in uno iacetis. non est vestrum ubicumque non estis. ad vos deinde transeo, quorum profunda et insatiabilis gula hinc maria scrutatur, hinc terras, alia hamis, alia laqueis, alia retium variis generibus cum magno labore persequitur; nullis animalibus nisi ex fastidio pax est. quantulum ex istis epulis, quae per tot comparatis manus, fesso voluptatibus ore libatis? quantulum ex ista fera periculose copta dominus crudus ac nanseans gustat? quantulum ex tot conchyliis tam longe advectis per istum stomachum

inexplebilem labitur? infelices, quin intellegitis[1]) maiorem vos famem habere quam ventrem! haec aliis dic, ut dum dicis, audias ipse, scribe, ut dum scribis, legas, omnia ad mores et ad sedandam rabiem adfectuum referens. stude, non ut plus aliquid scias, sed ut melius. VALE.

III. Die Moralphilosophie.

a) Ursprung der Moralphilosophie.

7. Ihr Erkenntnisgrund. (Ep. 120.)

Nachdem der Begriff des „Guten" auf das ethisch Wertvolle beschränkt und jede Rücksicht auf den „Nutzen" aus dem Guten entfernt ist, wird die Tatsache, daß nicht die Dinge, also das, was aus der Handlung erfolgt, gut sind, mit der Bemerkung begründet, daß man alle „Güter" auch schlecht gebrauchen könne. (Siehe auch vorigen Brief.) Damit wird, wie wir später sehen werden, zugleich ausgesprochen, daß absolut gut nur der Wille sein könne. Die Frage nun: Quomodo ad nos boni honestique notitia pervenerit, wird durchaus systematisch angefaßt. Nicht aus der Natur, nicht durch Zufall haben wir diese Kenntnis. Die Natur gab uns nur die semina, aber nicht die scientia. Diese semina bilden einen der wichtigsten Begriffe der stoischen Philosophie. Jedes Ding und jedes Wesen hat von Anfang an in sich einen *λόγος σπερματικός*, eine Urveranlagung, welche ihm ermöglicht, seinen Zweck im Kosmos zu erreichen, indem sie allem Geschehen von vornherein eine bestimmte Richtung auf das Endziel gibt. Als Zweckursachen würde man den Begriff am besten bezeichnen. Wie im Samenkorn die Pflanze enthalten ist, so steckt in jedem Menschen der vollkommene sapiens. Doch nicht alle Samenkörner bringen ihre Früchte zur Reife; man denke an das Gleichnis vom Sämann.

Das Gute selbst dagegen wird zunächst durch Beobachtung erkannt. Beispiele großer Taten erregen unsere

---

[1]) Überliefert infelices esse quid intellegitis.

Bewunderung. Das *θαυμάζειν* ist hier wie bei Plato der Anfang der Philosophie. Doch kann dieselbe einzelne Tat als gut oder schlecht beurteilt werden. Freigebigkeit und Verschwendung sehen sich zum Verwechseln ähnlich. Da bleibt als Merkmal nur die Einheit aller Handlungen übrig, die vita consors sibi, das *ὁμολογουμένως ζῆν.* Doch auch bei völliger Einheitlichkeit des Charakters ist noch eine Täuschung möglich. Also gibt es überhaupt kein äußerliches Zeichen, an dem die Tugend mit Sicherheit erkannt werden könnte. Es bleibt nur übrig, daß sie sich selbst, durch ihre bloße Existenz, unserer Erkenntnis aufzwingt; und das tut sie in untrüglicher Weise. Wie ein Licht erstrahlt sie in der Finsternis. So ganz anders ist sie als alles, was wir als menschlich erfahren haben. Sie erweist sich von selbst als etwas Übermenschliches. Dies zeigt sich besonders darin, daß wir an ihr alles Menschliche messen. Sie ist ein Beurteilungsmaßstab, ein Wert, ein transscendentaler Wert, nicht transscendent, da sie ja als Tatsache im menschlichen Leben erscheint. Die Realität dieses ethischen Werturteils weist nun hin auf eine höhere Welt, dadurch, daß es bewirkt, daß uns diese irdische so schlecht und jämmerlich dünkt. Das moralische Gesetz ist der göttliche Samen in uns, den wir im Laufe unseres Lebens zur reifen Frucht gedeihen lassen sollen, dem allein der wahre Weise wirklichen Wert zuerkennt. Wir erkennen die Tugend also als bloße Tatsache, wir erkennen sie deshalb, weil wir die semina divina in uns haben: „Wär' nicht das Auge sonnenhaft, wie könnt' die Sonne es erblicken? Wär' nicht in uns des Gottes eigne Kraft, wie könnt' uns Göttliches entzücken?" Platonisch ausgedrückt: Der Mensch, in diesen Körper aus dem höhern Reich der Ideen herabgesunken, erkennt die seinem bessern Teil verwandte Idee, wenn er sie auch verhüllt erblickt, durch Analogie, durch Ideenassoziation wieder, aus der Erinnerung taucht sie ihm auf. Wir sehen, wie nahe hier auch in der Sache die Stoa der platonischen Anamnesislehre kommt. Wir haben also wohl in diesen Ausführungen

Senecas ein Überbleibsel der platonisierenden Lehren der mittleren Stoa vor uns. Dieser metaphysische Unterbau war jedoch deshalb nötig, weil die Tugend selbst, die Befähigung nämlich zum moralischen Urteil, die Voraussetzung ist, damit uns überhaupt etwas als gut erscheint, also für jedes empirische Urteil über das, was gut oder schlecht ist. Die Voraussetzung alles Empirischen kann aber nicht selbst empirisch sein, und die platonische Anamnesislehre ist, außer der theologischen Lehre von der direkten Offenbarung, der einzige Erklärungsversuch für eine vor- oder überempirische Erkenntnis, den die antike Philosophie hervorgebracht hat. Erst der Kantische Begriff des logischen Apriori hat uns einen Schritt weitergeführt.

Seneca Lvcilio svo salvtem.

Epistula tua per plures quaestiunculas vagata est, sed in una constitit et hanc expediri desiderat, quomodo ad nos boni honestique notitia pervenerit. haec duo apud alios diversa sunt, apud nos tantum divisa. quid sit hoc dicam. bonum putant esse aliqui id, quod utile est. itaque hoc et divitiis et equo et vino et calceo nomen inponunt. tanta fit apud illos boni vilitas et adeo in sordida usque descendit. honestum putant, cui ratio recti officii constat, tamquam pie curatam patris senectutem, adiutam amici paupertatem, fortem expeditionem, prudentem moderatamque sententiam. nos ista duo quidem facimus, sed ex uno. nihil est bonum, nisi quod honestum est. quod honestum, est utique bonum. supervacuum iudico adicere, quid inter ista discriminis sit, cum saepe dixerim. hoc unum dicam, bonum nihil nobis videri, quo quis et male uti potest. vides autem divitiis, nobilitate, viribus quam multi male utantur. nunc ergo ad id revertor, de quo desideras dici, quomodo ad nos prima boni honestique notitia pervenerit. hoc nos natura docere non potuit; semina nobis scientiae dedit, scientiam non dedit. quidam aiunt nos in notitiam incidisse, quod est incredibile, virtutis alicui speciem casu occurrisse. nobis videtur

observatio collegisse et rerum saepe factarum inter se conlatio, per analogian nostri intellectus et honestum et bonum iudicant. hoc verbum cum Latini grammatici civitate donaverint, ego damnandum non puto, sed in civitatem suam redigendum. utar ergo illo non tantum tamquam recepto, sed tamquam usitato. quae sit haec analogia, dicam. noveramus corporis sanitatem; ex hac cogitavimus esse aliquam et animi. noveramus vires corporis; ex his collegimus esse et animi robur. aliqua benigna facta, aliqua humana, aliqua fortia nos obstupefecerant; haec coepimus tamquam perfecta mirari. suberant illis multa vitia, quae species conspicui alicuius facti fulgorque celabat; haec dissimulavimus. natura iubet augere laudanda, nemo non gloriam ultra verum tulit; ex his ergo speciem ingentis boni traximus. Fabricius Pyrrhi regis aurum reppulit maiusque regno iudicavit regias opes posse contemnere. idem medico Pyrrhi promittente venenum se regi daturum monuit Pyrrhum, caveret insidias. eiusdem animi fuit auro non vinci, veneno non vincere. admirati sumus ingentem virum, quem non regis, non contra regem promissa flexissent, boni exempli tenacem, quod difficillimum est, in bello innocentem, qui aliquod esse crederet etiam in hostes nefas, qui in summa paupertate, quam sibi decus fecerat, non aliter refugit divitias quam venenum. 'vive' inquit 'beneficio meo, Pyrrhe, et gaude quod adhuc dolebas, Fabricium non posse corrumpi.' Horatius Cocles solus implevit pontis angustias adimique a tergo sibi reditum, dummodo iter hosti auferretur, iussit et tam diu prementibus restitit, donec revulsa ingenti ruina tigna sonuerunt. postquam respexit et extra periculum esse patriam periculo suo sensit, 'veniat, si quis vult' inquit 'sic euntem sequi' iecitque se in praeceps et non minus sollicitus in illo rapido alveo fluminis, ut armatus quam ut salvus exiret, retento armorum victricium decore tam tutus rediit, quam si ponte venisset. haec et eiusmodi facta imaginem nobis ostendere virtutis. adiciam, quod mirum fortasse videatur: mala interdum speciem honesti obtulere et optimum

ex contrario nituit. sunt enim, ut scis, virtutibus vitia confinia, et perditis quoque ac turpibus recti similitudo est; sic mentitur prodigus liberalem, cum plurimum intersit, utrum quis dare sciat an servare nesciat. multi, inquam, sunt, Lucili, qui non donant, sed proiciunt; non voco ego liberalem pecuniae suae iratum. imitatur neglegentia facilitatem, temeritas fortitudinem. haec nos similitudo coegit attendere et distinguere specie quidem vicina, re autem plurimum inter se dissidentia, dum observamus eos, quos insignes egregium opus fecerat, adnotare, quis rem aliquam generoso animo fecisset et magno impetu, sed semel. hunc vidimus in bello fortem, in foro timidum, animose paupertatem ferentem, humiliter infamiam; factum laudavimus, contempsimus virum. alium vidimus adversus amicos benignum, adversus inimicos temperatum, et publica et privata sancte ac religiose administrantem, non deesse ei in iis, quae toleranda erant, patientiam, in iis, quae agenda, prudentiam; vidimus, ubi tribuendum esset, plena manu dantem, ubi laborandum, pertinacem et obnoxium et lassitudinem corporis animo sublevantem. praeterea idem erat semper et in omni actu par sibi, iam non consilio bonus, sed more eo perductus, ut non tantum recte facere posset, sed nisi recte facere non posset. intelleximus in illo perfectam esse virtutem. hanc in partes divisimus. oportebat cupiditates refrenari, metus comprimi, facienda provideri, reddenda distribui; conprehendimus temperantiam, fortitudinem, prudentiam, iustitiam et suum cuique dedimus officium. ex quo ergo virtutem intelleximus? ostendit illam nobis ordo eius et decor et constantia et omnium inter se actionum concordia et magnitudo super omnia efferens sese. hinc intellecta est illa beata vita secundo defluens cursu, arbitrii sui tota. quomodo ergo hoc ipsum nobis apparuit? dicam. numquam vir ille perfectus adeptusque virtutem fortunae maledixit, numquam accidentia tristis excepit, civem esse se universi et militem credens labores velut imperatos subiit. quicquid inciderat, non tamquam malum aspernatus est et in

se casu delatum, sed quasi delegatum sibi. hoc qualecumque est, inquit, meum est; asperum est, durum est, in hoc ipso navemus operam. necessario itaque magnus apparuit qui numquam malis ingemuit, numquam de fato suo questus est. fecit multis intellectum sui et non aliter quam in tenebris lumen effulsit advertitque in se omnium animos, cum esset placidus et lenis, humanis divinisque rebus pariter aequus. habebat perfectum animum et ad summam sui adductum, supra quam nihil est nisi mens dei, ex quo pars et in hoc pectus mortale defluxit. quod numquam magis divinum est, quam ubi mortalitatem suam cogitat et scit in hoc natum hominem, ut vita defungeretur, nec domum esse hoc corpus, sed hospitium, et quidem breve hospitium, quod relinquendum est, ubi te gravem esse hospiti videas. maximum, inquam, mi Lucili, argumentum est animi ab altiore sede venientis, si haec, in quibus versatur, humilia iudicat et angusta, si exire non metuit. scit enim, quo exiturus sit, qui unde venerit, meminit. non videmus, quam multa nos incommoda exagitent, quam male nobis conveniat hoc corpus? nunc de capite, nunc de ventre, nunc de pectore ac faucibus querimur. alias nervi nos, alias pedes vexant, nunc deiectio, nunc destillatio, aliquando superest sanguis, aliquando deest; hinc atque illinc temptamur et expellimur. hoc evenire solet in alieno habitantibus. at nos corpus tam putre sortiti nihilominus aeterna proponimus et in quantum potest aetas humana protendi, tantum spe occupamus, nulla contenti pecunia, nulla potentia. quid hac re fieri impudentius, quid stultius potest? nihil satis est morituris, immo morientibus. cotidie enim propius ab ultimo stamus, et illo, unde nobis cadendum est, hora nos omnis inpellit. vide in quanta caecitate mens nostra sit; hoc quod futurum dico, cum maxime fit, et pars eius magna iam facta est, iam quoad viximus. erramus autem qui ultimum timemus diem, cum tantumdem in mortem singuli conferant. non ille gradus lassitudinem facit, in quo deficimus, sed ille profitetur. ad mortem dies extremus pervenit, accedit

omnis. carpit nos illa, non corripit. ideo magnus animus conscius sibi melioris naturae dat quidem operam, ut in hac statione qua positus est, honeste se atque industrie gerat, ceterum nihil horum, quae circa sunt, suum iudicat, sed ut commodatis utitur, peregrinus et properans. cum aliquem huius videremus constantiae, quidni subiret nos species non usitatae indolis? utique si hanc, ut dixi, magnitudinem veram esse ostendebat aequalitas. vero tenor permanet, falsa non durant. quidam alternis Vatinii, alternis Catones sunt. et modo parum illis severus est Curius, parum pauper Fabricius, parum frugi et contentus vilibus Tubero, modo Licinum divitiis, Apicium cenis, Maecenatem deliciis provocant. maximum indicium est malae mentis fluctuatio et inter simulationem virtutum amoremque vitiorum adsidua iactatio. is 'habebat saepe ducentos, saepe decem servos; modo reges atque tetrarchas, omnia magna loquens, modo "sit mihi mensa tripes et concha salis puri et toga, quae defendere frigus quamvis crassa queat"; decies centena dedisses huic parco, paucis contento; quinque diebus nil erat.'[1] omnes isti tales sunt, qualem hunc describit Horatius Flaccus, numquam eundem, ne similem quidem sibi, adeo in diversum aberrat. multos dixi? prope est, ut omnes sint. nemo non cotidie et consilium mutat et votum. modo uxorem vult habere, modo amicam, modo regnare vult, modo id agit, ne quis sit officiosior servus, modo dilatat se usque ad invidiam, modo subsidit et contrahitur infra humilitatem vere iacentium, nunc pecuniam spargit, nunc rapit. sic maxime coarguitur animus inprudens; alius prodit atque alius et, quo turpius nihil iudico, impar sibi est. magnam rem puta unum hominem agere. praeter sapientem autem nemo unum agit, ceteri multiformes sumus. modo frugi tibi videbimur et graves, modo prodigi et vani. mutamus subinde personam et contrariam ei sumimus, quam exuimus. hoc ergo a te exige, ut, qualem institueris praestare te, talem usque ad exitum serves. effice, ut possis laudari,

---

[1] Hor. sat. I 3, 11 ff.

si minus, ut adgnosci. de aliquo, quem here vidisti, merito dici potest: 'hic qui est?' tanta mutatio est. VALE.

8. Ihr Ursprung aus dem Verstand nicht aus der Sinnlichkeit. (Ep. 124.)

Der vorige Brief ging davon aus, daß das Gute nicht gleich dem Nützlichen sei; dieser weist die Gleichung von bonum und voluptas (*ἡδονή*) zurück. Ist aber das Gute nicht Lust, so hat es überhaupt nichts mit dem sinnlichen Empfindungsvermögen des Menschen zu tun, sondern kann nur aus der Vernunft entspringen.

Was gewöhnlich zu den Gütern gerechnet wird, ist nur relativ gut, ist precario bonum. Auch Baum und Tier sind in „gewisser Beziehung" gut, sind gut zu einem gewissen Zweck. Das moralisch Gute aber soll an sich gut sein, soll gut sein ohne Rücksicht auf irgend einen Zweck. Auch Kant lehrt, daß der Mensch niemals als Mittel behandelt oder betrachtet werden solle. Zwar soll er das Ziel alles Handelns sein, aber er selbst darf niemals eines andern Zieles wegen als bloßes Werkzeug und Mittel verwendet werden. So ist auch das Sittlichgute ein Wert an sich, nicht erst wertvoll, weil es zu etwas anderm „nützlich" ist. Der Wert der moralischen Handlung ist ein absoluter. Der Mensch soll daher nicht wie das Tier secundum suam naturam, bloß für sich als Einzelwesen, gut sein oder handeln, sondern secundum universam naturam. Er soll also nicht nur mit sich selbst *ὁμολογουμένως* leben, sondern *ὁμολογουμένως τῇ φύσει*, und zwar in Übereinstimmung mit der Gesamtnatur. Auch dies ist ein Punkt, in dem Seneca sich von der Lehre der mittleren Stoa (s. Einleitung S. 4) entfernt. Die Harmonie der Einzelpersönlichkeit, welche Panaetius als ethisches Grundprinzip aufgestellt hatte, widersprach der stoischen Metaphysik. Die Gesamtnatur ist eben Gottes Natur, da Natur und Gott nach der Stoa identisch sind; also lebt der Mensch, der mit der Natur in Übereinstimmung steht, auch in Ubereinstimmung mit Gott, er ist aemulator dei. Aemulator ist er, weil die Tugend ein Ziel ist, das nur

durch rastloses Streben erreicht werden kann, was sie auch wieder von der Lust trennt, die unabhängig von jedem Wollen auch dem Kinde, auch dem Tier in ihrer Vollendung zuteil werden kann.

Tugend ist also die höchste Ausbildung der eigentümlichen menschlichen und göttlichen Anlage, des Verstandes. Nicht wer nur empfindet, sondern erst wer weiß, wer das Was, Warum und Wie erkennt, kann vollkommene Vernunft und Tugend besitzen.

Die göttliche Natur, die *φύσις* des Universums sowohl wie des Menschen, ist die ratio, der *λόγος*. Dieser *λόγος* betätigt sich ausschließlich im *διαλέγεσθαι*, im Denken, im Urteilen. Also ist auch die virtus als perfecta ratio ein Urteil, ein iudicium rectum et immotum. So ist es natürlich, daß die Stoa, ganz wie Sokrates, die Tugend dem Wissen gleichsetzt. Der sapiens besitzt beides in höchster Vollendung. Nach der negativen Seite wird hierdurch die Tugend aufs schärfste von der Sinnenlust geschieden; sie ist nichts anderes als Betätigung der Vernunft, und das Schlechte nichts anderes als eine falsa vox (s. Horaz Carm. II. 2. 19/21.) Diese Definition hat ferner, wenn man von der heterogenen, materialistischen Grundlage absieht, das ganz unschätzbare Verdienst, daß sie die Vernunft, also den Geist, als das Wesen und das Endziel des Menschen aufstellt, und die Entwicklung dieses Geistes, des *θεῖον πνεῦμα*, als Endzweck der Menschheit und der Welt. Erst im 19. Jahrhundert hat Hegel wieder die metaphysische Bedeutung des *λόγος*, des absoluten Geistes, zum Mittelpunkt der Philosophie gemacht.

Seneca Lvcilio svo salvtem.

'Possum multa tibi veterum praecepta referre, ni refugis tenuisque piget cognoscere curas.'[1]) non refugis autem nec ulla te subtilitas abigit. non est elegantiae tuae tam magna sectari sicut et illud[2]) probo, quod omnia

---

[1]) Verg. Georg. I. 176/177.

[2]) Überliefert: sicuti illud.

ad aliquem profectum redigis et tunc tantum offenderis, ubi summa subtilitate nihil agitur. quod ne nunc quidem fieri laborabo. quaeritur, utrum sensu conprendatur an intellectu bonum? huic adiunctum est in mutis animalibus et infantibus non esse. quicumque voluptatem in summo ponunt, sensibile iudicant bonum, nos contra intellegibile, qui illud animo damus. si de bono sensus iudicarent, nullam voluptatem reiceremus, nulla enim non invitat, nulla non delectat, et e contrario nullum dolorem volentes subiremus, nullus enim non offendit sensum. praeterea non essent digni reprehensione, quibus nimium voluptas placet quibusque summus est doloris timor. atqui inprobamus gulae ac libidini addictos et contemnimus illos, qui nihil viriliter ausuri sunt doloris metu. quid autem peccant, si sensibus, id est iudicibus boni ac mali, parent? his enim tradidistis adpetitionis et fugae arbitrium. sed videlicet ratio isti rei praeposita est: illa quemadmodum de beata vita, quemadmodum de virtute, de honesto, sic et de bono maloque constituit. nam apud istos vilissimae parti datur de meliore sententia, ut de bono pronuntiet sensus, obtunsa res et hebes et in homine quam in aliis animalibus tardior. quid[1]) si quis vellet non oculis, sed tactu minuta discernere? subtilior ad hoc acies nulla quam oculorum inveniretur, qua et bonum malumque dinosceret.[2]) vides in quanta ignorantia veritatis versetur et quam humi sublimia ac divina proiecerit, apud quem de summo, bono malo, iudicat tactus. 'quemadmodum' inquit 'omnis scientia atque ars aliquid debet habere manifestum sensuque conprehensum, ex quo oriatur et crescat, sic beata vita fundamentum et initium a manifestis ducit et eo, quod sub sensum cadat. nempe vos a manifestis beatam vitam initium sui capere dicitis.' dicimus beata esse, quae secundum naturam sint. quid autem secundum naturam sit, palam et protinus apparet, sicut quid sit integrum. quod secundum naturam est,

---

[1]) Überliefert: quod si quis.

[2]) Überliefert: et intentior daret bonum malumque dinoscere.

quod contigit protinus nato, non dico bonum, sed initium boni. tu summum bonum, voluptatem, infantiae donas, ut inde incipiat nascens, quo consummatus homo pervenit. cacumen radicis loco ponis. si quis diceret illum in materno utero latentem, sexus quoque incerti, tenerum et inperfectum et informem iam in aliquo bono esse, aperte videretur errare. atqui quantulum interest inter eum, qui cum maxime vitam accipit, et illum, qui maternorum viscerum latens onus est? uterque, quantum ad intellectum boni ac mali, aeque maturus est, et non magis infans adhoc boni capax est quam arbor aut mutum aliquod animal. quare autem bonum in arbore animalique muto non est? quia nec ratio. ob hoc in infante quoque non est, nam et huic deest. tunc ad bonum perveniet, cum ad rationem pervenerit. est aliquod inrationale animal, est aliquod nondum rationale, est rationale sed inperfectum; in nullo horum bonum, ratio illud secum adfert. quid ergo inter ista, quae rettuli, distat? in eo, quod inrationale est, numquam erit bonum. in eo, quod nondum rationale est, tunc esse bonum non potest. sed in eo, quod est rationale sed inperfectum, iam potest esse bonum, sed non est. ita dico, Lucili: bonum non in quolibet corpore, non in qualibet aetate invenitur et tantum abest ab infantia, quantum a primo ultimum, quantum ab initio perfectum. ergo nec in tenero, modo coalescente corpusculo est. quidni non sit? non magis quam in semine. hoc si dicas, aliquod arboris ac sati bonum novimus. hoc non est in prima fronde, quae emissa cum maxime solum rumpit. est aliquod bonum tritici; hoc nondum est in herba lactente nec cum folliculo se exserit spica mollis, sed cum frumentum aestas et debita maturitas coxit. quemadmodum omnis natura bonum suum nisi consummata non profert, ita hominis bonum non est in homine, nisi cum illi ratio perfecta est. quod autem hoc bonum? dicam: liber animus, erectus, alia subiciens sibi, se nulli. hoc bonum adeo non recipit infantia, ut pueritia non speret, adulescentia inprobe speret; bene agitur cum senectute, si ad illud

longo studio intentoque pervenit. si hoc est bonum, et intellegibile est. 'dixisti' inquit 'aliquod bonum esse arboris, aliquod herbae, potest ergo aliquod esse et infantis.' verum bonum nec in arboribus nec in mutis animalibus; hoc, quod in illis bonum est, precario bonum dicitur. 'quod est?' inquis. hoc, quod secundum cuiusque naturam est. bonum quidem cadere in mutum animal nullo modo potest, felicioris meliorisque naturae est. nisi ubi rationi locus est, bonum non est. quattuor hae naturae sunt, arboris, animalis, hominis, dei. haec duo, quae rationalia sunt, eandem naturam habent, illo diversa sunt, quod alterum inmortale, alterum mortale est. ex his ergo unius bonum natura perficit dei scilicet, alterius cura, hominis. cetera tamen sua natura perfecta sunt, non vere perfecta, a quibus abest ratio. hoc enim demum perfectum est, quod secundum universam naturam perfectum. universa autem natura rationalis est. cetera possunt in suo genere esse perfecta. in quo non potest beata vita esse, nec id potest, quo beata vita efficitur; beata autem vita bonis efficitur. in muto animali non est beata vita nec id, quo beata vita efficitur, in muto animali bonum non est. mutum animal sensu conprendit praesentia. praeteritorum reminiscitur, cum in id incidit, quo sensus admoneretur; tamquam equus reminiscitur viae, cum ad initium eius admotus est. in stabulo quidem nulla illi via est quamvis saepe calcatae memoria. tertium vero tempus, id est futurum, ad muta non pertinet. quomodo ergo potest eorum videri perfecta natura, quibus usus perfecti temporis non est? tempus enim tribus partibus constat, praeterito, praesente, venturo. animalibus tantum quod gravissimum est intracursum datum praesens. praeteriti rara memoria est nec umquam revocatur nisi praesentium occursu. non potest ergo perfectae naturae bonum in inperfecta esse natura, aut si natura talis hoc habet, habent et sata. nec illud nego, ad ea, quae videntur secundum naturam, magnos esse mutis animalibus impetus et concitatos, sed inordinatos ac turbidos. numquam autem inordinatum est

bonum aut turbidum. 'quid ergo?' inquis 'muta animalia perturbate et indisposite moventur?' dicerem illa perturbate et indisposite moveri, si natura illorum ordinem caperet; nunc moventur secundum naturam suam. perturbatum enim id est, quod esse aliquando et non perturbatum potest; sollicitum est, quod potest esse securum. nulli vitium est, nisi cui virtus potest esse; mutis animalibus talis ex natura sua motus est. sed ne te diu teneam, erit aliquod bonum in muto animali, erit aliqua virtus, erit aliquid perfectum, sed nec bonum absolute nec virtus nec perfectum. haec enim rationalibus solis contingunt, quibus datum est scire quare, quatenus, quemadmodum. ita bonum in nullo est, nisi in quo ratio. quo nunc pertineat ista disputatio quaeris, et quid animo tuo profutura sit? dico: et exercet illum et acuit et utique aliquid acturum occupatione honesta tenet. prodest autem etiam quo moratur ad prava properantes. et illud dico: nullo modo prodesse possum magis, quam si tibi bonum tuum ostendo, si te a mutis animalibus separo, si cum deo pono. quid, inquam, vires corporis alis et exerces? pecudibus istas maiores ferisque natura concessit. quid excolis formam? cum omnia feceris, a mutis animalibus decore vinceris. quid capillum ingenti diligentia comis? cum illum vel effuderis more Parthorum vel Germanorum modo vinxeris vel, ut Scythae solent, sparseris, in quolibet equo densior iactabitur iuba, horrebit in leonum cervice formosior. cum te ad velocitatem paraveris, par lepusculo non eris. vis tu relictis, in quibus vinci te necesse est, dum in aliena niteris, ad bonum reverti tuum? quod est hoc? animus scilicet emendatus ac purus, aemulator dei, super humana se extollens, nihil extra se sui ponens. rationale animal es. quod ergo in te bonum est? perfecta ratio. an tu ad suum finem hanc evocas, in quantum potest plurimum crescere? tunc beatum esse te iudica, cum tibi ex ea gaudium omne nascetur, cum visis, quae homines eripiunt, optant, custodiunt, nihil inveneris, non dico quod malis, sed quod velis. brevem tibi formulam dabo, qua te metiaris, qua

perfectum esse iam sentias: tunc habebis tuum, cum intelleges infelicissimos esse felices. VALE.

b) Die Lehre von den Affekten.

(Siehe auch Einleitung zu Brief 11. Ep. 75.)

Tugend ist perfecta, recta ratio, ist ein iudicium verum et immotum. Das Urteil der Menschen im allgemeinen ist aber nicht immer richtig. Was ist nun die Ursache dieses Irrtums und damit auch der Laster? Das sind die Affekte, die *πάθη*. Zorn, Freude, Trauer, Liebe, Haß, Furcht „trüben" unser Urteil, lenken es ab von der recta ratio. (Cic. Tusc. IV. 9). Also ist ein Affekt eine Erregung der Seele, die gegen die Vernunft und damit gegen die Natur gerichtet ist. (*ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν κίνησις* nach Zeno.) Wie jedes Urteil so kann auch das ethische durch diese Seelenzustände gefälscht werden. Ist dagegen die Richtigkeit des Urteils gesichert, so schaden diese Beeinflussungen nicht mehr. Der vollkommene Weise könnte daher hassen und lieben, ohne seine Vollkommenheit einzubüßen. Der noch strebende Mensch aber muß diese Krankheiten der Seele, welche seine Entschließungen hemmen, ihn somit unfrei und abhängig von den ihn afficierenden Dingen, also von ganz Zufälligem machen, mit aller Kraft bekämpfen. Die stärksten Affekte, Todesfurcht und Zorn (ira hat im Latein eine viel weitere Bedeutung als das entsprechende deutsche Wort), müssen auch zu allererst ausgerottet werden

Nun sind aber die Affekte an sich gar nicht zu vermeiden. Ganz ohne unser Zutun treten sie an uns heran. Wir können daher die Affekte als solche nicht beseitigen wollen, sondern nur ihren Einfluß auf unsere Urteile. Wir dürfen den falschen Sätzen, welche sie uns vorspiegeln, nicht zustimmen, müssen ihnen vielmehr die adsensio, die *συγκατάθεσις*, versagen. Solange die Möglichkeit besteht, daß durch solche, von uns unabhängige, zufällige Eindrücke unser Urteil und unser Handeln gefälscht wird, fehlt den Äußerungen unserer Persönlichkeit die notwendige Konsequenz, und unser Leben ist nicht consors sibi, was doch

zum tugendhaften Handeln unerläßlich ist, wie wir in No. 6 (Ep. 69) sahen. Nur in diesem Sinne ist der Weise frei von den Affekten. Hier ist vor allem der Punkt, in dem die Stoa sich vom Epikureismus weit entfernt. Der Epikureer will sich nicht bloß über die Affekte erheben durch einen Entschluß, ein Urteil seines Geistes, sondern er möchte diese selbst von sich fernhalten, weil sie mit Unlustgefühlen, dem einzigen Übel, das er kennt, verbunden sind. Sein Ideal ist die ἀταραξία deshalb, weil sie ihm die höchste Lustsumme für sein Leben in Aussicht stellt; der Stoiker fordert die Seelenruhe, die Muße, nur, um seinem Geiste die Freiheit zu verschaffen, die zur Erreichung der Tugend unerläßlich ist.

9. Die Affekte sind ganz zu beseitigen nicht bloß zu mäßigen. (Ep. 116.)

SENECA LVCILIO SVO SALVTEM.

Vtrum satius sit modicos habere adfectus an nullos, saepe quaesitum est; nostri illos expellunt, Peripatetici temperant. ego non video, quomodo salubris esse aut utilis possit ulla mediocritas morbi. noli timere, nihil eorum, quae tibi non vis negari, eripio. facilem me indulgentemque praebebo rebus, ad quas tendis et quas aut necessarias vitae aut utiles aut iucundas putas; detraham vitium. nam cum tibi cupere interdixero, velle permittam, ut eadem illa intrepidus facias, ut certiore consilio, ut voluptates ipsas magis sentias. quidni ad te magis perventurae sint, si illis imperabis, quam si servies? 'sed naturale est' inquis 'ut desiderio amici torquear; da ius lacrimis tam iuste cadentibus. naturale est opinionibus hominum tangi et adversis contristari; quare mihi non permittas hunc tam honestum malae opinionis metum?' nullum est vitium sine patrocinio. nulli non initium verecundum est et exorabile, sed ab hoc latius funditur. non obtinebis, ut desinat, si incipere permiseris. inbecillus est primo omnis adfectus. deinde ipse se concitat et vires, dum procedit, parat. excluditur facilius quam ex-

pellitur. quis negat omnis adfectus a quodam quasi naturali fluere principio? curam nobis nostri natura mandavit, sed huic ubi nimium indulseris, vitium est. voluptatem natura necessariis rebus admiscuit, non ut illam peteremus, sed ut ea, sine quibus non possumus vivere, grata nobis illius faceret accessio, suo veniat iure, luxuria est. ergo intrantibus resistamus, quia facilius, ut dixi, non recipiuntur quam exeunt. 'aliquatenus' inquis 'dolere, aliquatenus timere permitte.' sed illud 'aliquatenus' longe producitur nec ubi vis, accipit finem. sapienti non sollicite custodire se tutum est, et lacrimas suas et voluptates ubi volet, sistet; nobis quia non est regredi facile, optimum est omnino non progredi. eleganter mihi videtur Panaetius respondisse adulescentulo cuidam quaerenti, an sapiens amaturus esset. de sapiente, inquit, videbimus; mihi et tibi, qui adhuc a sapiente longe absumus, non est committendum, ut incidamus in rem commotam, inpotentem, alteri emancupatam, vilem sibi. sive enim nos respicit, humanitate eius inritamur, sive contempsit, superbia accendimur. aeque facilitas amoris quam difficultas nocet, facilitate capimur, cum difficultate certamus; itaque conscii nobis inbecillitatis nostrae quiescamus. nec vino infirmum animum committamus nec formae nec adulationi nec ullis rebus blande trahentibus. quod Panaetius de amore quaerenti respondit, hoc ego de omnibus adfectibus dico. quantum possumus, nos a lubrico recedamus, in sicco quoque parum fortiter stamus. occurres hoc loco mihi illa publica contra Stoicos voce: 'nimis magna promittitis, nimis dura praecipitis. nos homunciones sumus, omnia nobis negare non possumus. dolebimus, sed parum; concupiscemus, sed temperate; irascemur, sed placabimur.' scis, quare non possumus ista? quia nos posse non credimus. immo mehercules aliud est in re; vitia nostra quia amamus, defendimus et malumus excusare illa quam excutere. satis natura homini dedit roboris, si illo utamur, si vires nostras colligamus ac totas pro nobis, certe non contra nos concitemus. nolle in causa est, non posse praetenditur. VALE.

10. Besonders die Furcht vor dem Tode ist zu überwinden. (Ep. 61.)

Seneca Lvcilio svo salvtem.

Desinamus, quod volumus, velle. ego certe id ago, senex ne eadem velle videar, quae puer volui. in hoc unum eunt dies, in hoc noctes, hoc opus meum est, haec cogitatio: inponere veteribus malis finem. id ago, ut mihi instar totius vitae dies sit. nec mehercules tamquam ultimum rapio, sed sic illum aspicio, tamquam esse vel ultimus possit. hoc animo tibi hanc epistulam scribo, tamquam me cum maxime scribentem mors evocatura sit. paratus exire sum et ideo fruar vita, quia quam diu futurum hoc sit, non nimis pendeo. ante senectutem curavi, ut bene viverem, in senectute, ut bene moriar; bene autem mori est libenter mori. da operam, ne quid umquam invitus facias. quicquid necesse futurum est repugnanti, id volenti necessitas non est. ita dico: qui imperia libens excipit, partem acerbissimam servitutis effugit, facere quod nolit. non qui iussus aliquid facit, miser est, sed qui invitus facit. itaque sic animum conponamus, ut quicquid res exiget, id velimus et inprimis, ut finem nostri sine tristitia cogitemus. ante ad mortem quam ad vitam praeparandi sumus. satis instructa vita est, sed nos in instrumenta eius avidi sumus; deesse aliquid nobis videtur et semper videbitur. ut satis vixerimus, nec anni nec dies faciunt, sed animus. vixi, Lucili carissime, quantum satis erat, mortem plenus exspecto. Vale.

c) Weg der sittlichen Vervollkommnung.

11. Es gibt verschiedene Stufen des sittlichen Lebens. (Ep. 75.)

In der Einleitung zu 9 und 10 nannten wir die Affekte Krankheiten der Seele. Das stimmt schon deshalb nicht ganz, weil die Affekte nicht immer im Geiste wirksam zu werden brauchen. Man hat eben unter Affekten im moralischen Sinne nicht den von selbst entstehenden

psychologischen Zustand des Körpers zu verstehen, sondern den Einfluß dieses Zustandes auf das Urteil. Diese Wirkungen müssen und können verhindert werden, dann werden sie gar nicht *πάϑη* im strengen Sinne des Wortes. Erst die wirksamen Affekte trüben das Urteil, sie trüben es dauernd, wenn sie eine ständige Seelenkrankheit geworden sind. So sagt Seneca hier mit Recht: morbus est iudicium in pravo pertinax. Es gibt also verschiedene Grade der Schlechtigkeit, welche sich nach der Zahl und der Stärke der „Leidenschaften" bemessen. Gibt es dementsprechend auch Grade der Sittlichkeit? Eigentlich nicht; denn Sittlichkeit ist perfecta ratio, und diese kann nicht noch vollkommener werden. Ein guter Wille ist ein konstant guter Wille, er kann also weder fehlen noch besser werden. Stufen der sapientia gibt es also nicht. Die Menschen sind aber nicht sapientes, sondern höchstens philosophi, proficientes. Diese allerdings sind nicht gleich vollkommen.

An Einzelheiten ist hier wichtig, daß Seneca ausführt, die Menschen können froh sein, wenn sie nicht zu den pessimi gehören, wenn sie überhaupt das Streben nach der Tugend aufgenommen haben. Seine Bescheidenheit sticht sehr vorteilhaft von dem Tugendstolz und der Menschenverachtung ab, welche mancher Stoiker fast ebenso zur Schau trug wie die Kyniker. Diese Annäherung an das tägliche Leben und an die Vorstellungen des gesunden Menschenverstandes machen auch diesen Brief zu einem Dokument der mittleren Stoa.

Dann mag die Gleichsetzung der sittlichen Vollkommenheit mit der Freiheit von allen Einflüssen, von allen Irrtümern, welche Seneca hier expulsis erroribus absoluta libertas nennt, nochmals hervorgehoben und darauf hingewiesen werden, daß auch Kant die Identität der Sittlichkeit mit der Freiheit nachgewiesen hat.

Seneca Lvcilio svo salvtem.

Minus tibi accuratas a me epistulas mitti quereris. quis enim accurate loquitur, nisi qui vult putide loqui? qualis sermo meus esset, si una sederemus aut ambula-

remus, inlaboratus et facilis, tales esse epistulas meas volo, quae nihil habent accersitum nec fictum. si fieri posset, quid sentiam, ostendere quam loqui mallem. etiam si disputarem, nec supploderem pedem nec manum iactarem nec attollerem vocem, sed ista oratoribus reliquissem, contentus sensus meos ad te pertulisse, quos nec exornassem nec abiecissem. hoc unum plane tibi adprobare vellem, omnia me illa sentire, quae dicerem, nec tantum sentire, sed amare. aliter homines amicam, aliter liberos osculantur; tamen in hoc quoque amplexu tam sancto et moderato satis apparet adfectus. non mehercules ieiuna esse et arida volo, quae de rebus tam magnis dicentur. neque enim philosophia ingenio renuntiat. multum tamen operae impendi verbis non oportet. haec sit propositi nostri summa: quod sentimus loquamur, quod loquimur sentiamus, concordet sermo cum vita. ille promissum suum inplevit, qui, et cum videas illum et cum audias, idem est. videbimus, qualis sit, quantus sit; unus sit. non delectent verba nostra, sed prosint. si tamen contingere eloquentia non sollicito potest, si aut parata est aut parvo constat, adsit et res pulcherrimas prosequatur, sit talis, ut res potius quam se ostendat. aliae artes ad ingenium totae pertinent, hic animi negotium agitur. non quaerit aeger medicum eloquentem, sed, si ita conpetit, ut idem ille, qui sanare potest, compte de iis, quae facienda sunt, disserat, boni consulet. non tamen erit, quare gratuletur sibi, quod inciderit in medicum etiam disertum. hoc enim tale est, quale si peritus gubernator etiam formosus est. quid aures meas scabis? quid oblectas? aliud agitur; urendus, secandus, abstinendus sum. ad haec adhibitus es. curare debes morbum veterem, gravem, publicum. tantum negotii habes, quantum in pestilentia medicus. circa verba occupatus es? iamdudum gaude, si sufficis rebus. quando tam multa disces? quando, quae didiceris, adfiges tibi ita, ut excidere non possint? quando illa experieris? non enim, ut cetera, memoriae tradidisse satis est; in opere temptanda sunt. non est beatus, qui scit

illa, sed qui facit. 'quid ergo? infra illum nulli gradus sunt? statim a sapientia praeceps est?' non, ut existimo. nam qui proficit, in numero quidem stultorum est, magno tamen intervallo ab illis diducitur. inter ipsos quoque proficientes sunt magna discrimina. in tres classes, ut quibusdam placet, dividuntur. primi sunt, qui sapientiam nondum habent, sed iam in vicinia eius constiterunt. tamen etiam quod prope est, extra est. qui sint hi quaeris? qui omnes iam adfectus ac vitia posuerunt, quae erunt complectenda, didicerunt, sed illis adhuc inexperta fiducia est. bonum suum nondum in usu habent, iam tamen in illa, quae fugerunt, decidere non possunt, iam ibi sunt, unde non est retro lapsus, sed hoc illis de se nondum liquet, quod in quadam epistula scripsisse me memini, 'scire se nesciunt'. iam contigit illis bono suo frui, nondum confidere. quidam hoc proficientium genus, de quo locutus sum, ita complectuntur, ut illos dicant iam effugisse morbos animi, adfectus nondum, et adhuc in lubrico stare, quia nemo sit extra periculum malitiae, nisi qui totam eam excussit; nemo autem illam excussit, nisi qui pro illa sapientiam adsumpsit. quid inter morbos animi intersit et adfectus, saepe iam dixi. nunc quoque te admonebo, morbi sunt inveterata vitia et dura, ut avaritia, ut ambitio. nimio tactu[1] haec animum implicuerunt, et perpetua eius mala esse coeperunt. ut breviter finiam: morbus est iudicium in pravo pertinax, tamquam valde expetenda sint, quae leviter expetenda sunt. vel si mavis, ita finiamus: nimis inminere leviter petendis vel ex toto non petendis, aut in magno pretio habere in aliquo habenda vel in nullo. adfectus sunt motus animi inprobabiles, subiti et concitati, qui frequentes neglectique fecere morbum, sicut destillatio una nec adhuc in morem adducta tussim facit, adsidua et vetus phthisin. itaque qui plurimum profecere, extra morbos sunt, adfectus adhuc sentiunt perfecto proximi. secundum genus est eorum, qui et maxima animi mala et adfectus deposuerunt, sed ita, ut

---

[1]) Überliefert: nimia actus.

non sit illis securitatis suae certa possessio. possunt enim in eadem relabi. tertium illud genus extra multa et magna vitia est, sed non extra omnia. effugit avaritiam, sed iram adhuc sentit. iam non sollicitatur libidine, etiamnunc ambitione. iam non concupiscit, sed adhuc timet. et in ipso metu ad quaedam satis firmus est, quibusdam cedit. mortem contemnit, dolorem reformidat. de hoc loco aliquid cogitemus. bene nobiscum agetur, si in hunc admittimur numerum. magna felicitate naturae magnaque et adsidua intentione studii secundus occupatur gradus; sed ne hic quidem contemnendus est color tertius. cogita, quantum circa te videas malorum, aspice, quam nullum sit nefas sine exemplo, quantum cotidie nequitia proficiat, quantum publice privatimque peccetur, intelleges satis nos consequi, si inter pessimos non sumus. 'ego vero' inquis 'spero me posse et amplioris ordinis fieri.' optaverim hoc nobis magis quam promiserim; praeoccupati sumus. ad virtutem contendimus inter vitia districti. pudet dicere, honesta colimus, quantum vacat. at quam grande praemium expectat, si occupationes nostras et mala tenacissima abrumpimus! non cupiditas nos, non timor pellet. inagitati terroribus, incorrupti voluptatibus nec mortem horrebimus nec deos. sciemus mortem malum non esse, deos malo non esse. tam inbecillum est, quod nocet quam cui nocetur; optima vi noxia carent. expectant nos, si ex hac aliquando faece in illud evadimus sublime et excelsum, tranquillitas animi et expulsis erroribus absoluta libertas. quaeris quae sit ista? non homines timere, non deos; nec turpia velle nec nimia; in se ipsum habere maximam potestatem. inaestimabile bonum est suum fieri. VALE.

12. Auch moralische Vorschriften sind notwendig. (Ep. 94.)

Wir haben schon früher Aristo Chius als Verfechter einer konsequenten Durchführung der stoischen Prinzipien kennen gelernt. In diesem Briefe sehen wir ihn wieder als Vertreter der reinsten Schulorthodoxie. Er lehnt die

moralischen Einzelvorschriften als völlig überflüssig ab im Gegensatz zu Cleanthes, welcher sie als nützlich anerkannte, wenn nur das oberste Prinzip nicht aus den Augen gelassen würde. Überhaupt tritt uns in diesem Briefe ein bedeutendes Stück echtester Lehre der alten Stoa entgegen. Wir sehen, daß schon die Gründer der Schule mit aller Schärfe den Urteilscharakter der Tugend hervorgehoben haben. Tugend war für die Stoa vom ersten Augenblick an richtiges Urteil, Irrtum auf alle Fälle Unmoral. Wer die Dinge und ihren Wert richtig einschätzt, wird auch richtig handeln. Wer also zur Tugend gelangen will, muß die falschen Meinungen beseitigen, dann hat er ganz von selbst die richtigen. Vom Schlechten zum Guten ist daher nur ein Schritt. Ebenso lehrt Kant, der Übergang vom schlechten zum guten Willen finde plötzlich statt ohne Zwischenstadium; denn, wenn ich anfangen will, gut zu werden, dann habe ich damit auch schon den guten Willen, und er ist es, der allein gut ist. Jede Bekehrung ist also eine plötzliche und augenblickliche (vgl. Paulus und Augustinus). Diese Lehre stimmt durchaus mit der ursprünglichen Ansicht der Stoa überein, daß es nur Weise und Schlechte und keinerlei Grade der Weisheit oder Schlechtigkeit gebe.

Seneca sucht diese strenge, stolze Lehre auch hier mit den wirklichen Verhältnissen des Lebens zu vereinigen. Für den Weisen kennt auch er keine Moralvorschriften. Da er aber in Ep. 75 (11) Stufen der Entwicklung zur Weisheit anerkannt hat, ferner für ihn Philosophie überhaupt ein Streben nach Tugend ist, so betrachtet er auch hier die Menschen, wie sie wirklich sind. Da gibt es denn keine Weisen, welche unfehlbar das Richtige tun, sondern nur mehr oder minder Gute, Rückständige und Fortgeschrittene. Diese kann man auf ihrer Wanderung nach dem Ideal allerdings unterstützen, indem man ihnen gute Lehren gibt; besonders aber, indem man sie vor schlechten Lehren warnt. Diese Ansicht von der erzieherischen Wirkung der Philosophie auf den Menschen stimmt durchaus mit dem überein, was in No. 5 (Ep. 89) Poseidonios über die Aufgabe der Philosophie für das gesamte Menschenge-

schlecht gelehrt hat. Wahrscheinlich geht diese ganze Auffassung der Philosophie auf denselben Denker zurück.

Die kulturhistorisch bedeutsamen Ausführungen des letzten Teiles zeigen uns erneut, wie sehr Seneca bestrebt ist, die Notwendigkeit und Nützlichkeit gerade der stoischen Philosophie für seine Zeit hervorzuheben und sie so wirksam zu machen.

Seneca Lvcilio svo salvtem.

Eam partem philosophiae, quae dat propria cuique personae praecepta nec in universum conponit hominem, sed marito suadet quomodo se gerat adversus uxorem, patri quomodo educet liberos, domino quomodo servos regat, quidam solam receperunt, ceteras quasi extra utilitatem nostram vagantes reliquerunt, tamquam quis posset de parte suadere, nisi qui summam prius totius vitae complexus est. sed Ariston Stoicus contrario hanc partem levem existimat et quae non descendat in pectus usque anilia habentem praecepta, plurimum ait proficere ipsa decreta philosophiae constitutionemque summi boni. quam qui bene intellexit ac didicit, quid in quaque re faciendum sit, sibi ipse praecipit. quemadmodum qui iaculari discit, destinatum locum captat et manum format ad dirigenda, quae mittit, cum hanc vim ex disciplina et exercitatione percepit, quocumque vult illa utitur — didicit enim non hoc aut illud ferire, sed quodcumque voluerit — sic qui se ad totam vitam instruxit, non desiderat particulatim admoneri, doctus in totum, non enim quomodo cum uxore aut cum filio viveret, sed quomodo bene viveret. in hoc est et quomodo cum uxore ac liberis vivat. Cleanthes utilem quidem iudicat et hanc partem, sed inbecillam, nisi ab universo fluit, nisi decreta ipsa philosophiae et capita cognovit. in duas ergo quaestiones locus iste dividitur: utrum utilis an inutilis sit, et an solus virum bonum possit efficere, id est, utrum supervacuus sit an omnes faciat supervacuos. qui hanc partem videri volunt supervacuam, hoc aiunt: si quid oculis oppositum moratur aciem, removendum est. illo quidem

obiecto operam perdit qui praecipit: sic ambulabis, illo manum porriges. eodem modo ubi aliqua res occaecat animum et ad officiorum dispiciendum ordinem inpedit, nihil agit, qui praecipit: sic vives cum patre, sic cum uxore. nihil enim proficient praecepta, quamdiu menti error offusus est; si ille discutitur, apparebit, quid cuique debeatur officio. alioqui doces aegrum, quid sano faciendum sit, non efficis sanum. pauperi ut agat divitem monstras; hoc quomodo manente paupertate fieri potest? ostendis esurienti, quid tamquam satur faciat; fixam potius medullis famem detrahe. idem tibi de omnibus vitiis dico: ipsa removenda sunt, non praecipiendum, quod fieri illis manentibus non potest. nisi opiniones falsas, quibus laboramus, expuleris, nec avarus, quomodo pecunia utendum sit, exaudiet, nec timidus, quomodo periculosa contemnat. efficias oportet, ut sciat pecuniam nec bonum nec malum esse, ostendas illi miserrimos divites. efficias, ut quicquid publice expavimus, sciat non esse tam timendum quam fama circumfert, nec dolere quemquam semper nec mori saepe. in morte, quam pati lex est, magnum esse solacium, quod ad neminem redit. in dolore pro remedio futuram obstinationem animi, qui levius sibi facit, quicquid contumaciter passus est, optimam doloris esse naturam, quod non potest nec qui extenditur magnus esse nec qui est magnus extendi; omnia fortiter excipienda, quae nobis mundi necessitas imperat. his decretis cum illum in conspectum suae condicionis adduxeris et cognoverit beatam esse vitam non quae secundum voluptatem est, sed secundum naturam, cum virtutem unicum bonum hominis adamaverit, turpitudinem solum malum fugerit, reliqua omnia, divitias, honores, bonam valitudinem, vires, imperia, scierit esse mediam partem nec bonis adnumerandam nec malis, monitorem non desiderabit ad singula, qui dicat: sic incede, sic cena, hoc viro, hoc feminae, hoc marito, hoc caelibi convenit. ista enim qui diligentissime monent, ipsi facere non possunt. haec paedagogus puero, haec avia nepoti praecipit et irascendum non esse magister iracundissimus disputat. si ludum litterarium intraveris,

scies ista, quae ingenti supercilio philosophi iactant, in puerili esse praescripto. utrum deinde manifesta an dubia praecipies? non desiderant manifesta monitorem, praecipienti dubia non creditur; supervacuum est ergo praecipere. id adeo sic disce. si id mones, quod obscurum est et ambiguum, probationibus adiuvandum erit; si probaturus es, illa, per quae probas plus valent satisque per se sunt. sic amico utere, sic cive, sic socio. quare? quia iustum est. omnia ista mihi de iustitia locus tradit. illic invenio aequitatem per se expetendam, nec metu nos ad illam cogi nec mercede conduci, non esse iustum, cui quidquam in hac virtute placet praeter ipsam. hoc cum persuasi mihi et perbibi, quid ista praecepta proficiunt, quae eruditum docent? praecepta dare scienti supervacuum est, nescienti parum. audire enim debet non tantum, quid sibi praecipiatur, sed etiam quare. utrum, inquam, veras opiniones habenti de bonis malisque sunt necessaria an non habenti? qui non habet, nihil a te adiuvabitur. aures eius contraria monitionibus tuis fama possedit. qui habet exactum iudicium de fugiendis petendisque, scit, quid sibi faciendum sit etiam te tacente. tota ergo pars ista philosophiae summoveri potest. duo sunt, propter quae delinquimus; aut inest animo pravis opinionibus malitia contracta aut, etiam si non est falsis occupatus, ad falsa proclivis est et cito specie, quo non oportet, trahente conrumpitur. itaque debemus aut percurare mentem aegram et vitiis liberare, aut vacantem quidem, sed ad peiora pronam praeoccupare. utrumque decreta philosophiae faciunt; ergo tale praecipiendi genus nil agit. praeterea si praecepta singulis damus, inconprehensibile opus est. alia enim dare debemus faeneranti, alia colenti agrum, alia negotianti, alia regum amicitias sequenti, alia pares, alia inferiores amaturo. in matrimonio praecipies, quomodo vivat cum uxore aliquis, quam virginem duxit, quomodo cum ea, quae alicuius ante matrimonium experta est, quemadmodum cum locuplete, quemadmodum cum indotata. an non putas aliquid esse discriminis inter sterilem et fecundam, inter provectiorem

et puellam, inter matrem et novercam? omnes species conplecti non possumus, atqui singulae propria exigunt; leges autem philosophiae breves sunt et omnia alligant. adice nunc, quod sapientiae praecepta finita debent esse et certa. si qua finiri non possunt, extra sapientiam sunt; sapientia rerum terminos novit. ergo ista praeceptiva pars summovenda est, quia quod paucis promittit, praestare omnibus non potest, sapientia autem omnes tenet. inter insaniam publicam et hanc, quae medicis traditur, nihil interest, nisi quod haec morbo laborat, illa opinionibus falsis. altera causas furoris traxit ex valitudine, altera animi mala valitudo est. si quis furioso praecepta det, quomodo loqui debeat, quomodo procedere, quomodo in publico se gerere, quomodo in privato, erit ipso, quem monebit, insanior; sed bilis nigra curanda est et ipsa furoris causa removenda. idem in hoc alio animi furore faciendum est. ipse discuti debet, alioqui abibunt in vanum monentium verba. haec ab Aristone dicuntur. cui respondebimus ad singula. primum adversus illud, quod ait, si quid obstat oculo et inpedit visum, debere removeri. fateor huic non esse opus praeceptis ad videndum, sed remedio, quo purgetur acies et officientem sibi moram effugiat. natura enim videmus, cui usum sui reddit, qui removet obstantia. quid autem cuique debeatur officio, natura non docet. deinde cuius curata suffusio est, is non protinus cum visum recepit, aliis quoque potest reddere; malitia liberatus et liberat. non opus est exhortatione, ne consilio quidem, ut colorum proprietates oculus intellegat, a nigro album etiam nullo monente distinguet. multis contra praeceptis eget animus, ut videat, quid agendum sit in vita. quamquam oculis quoque aegros medicus non tantum curat sed etiam monet. non est, inquit, quod protinus inbecillam aciem committas inprobo lumini. a tenebris primum ad umbrosa procede, deinde plus aude et paulatim claram lucem pati adsuesce. non est, quod post cibum studeas, non est quod plenis oculis ac tumentibus imperes. adflatum et vim frigoris in os occurrentis evita, alia eiusmodi, quae non minus quam

medicamenta proficiunt. adicit remediis medicina consilium. 'error' inquit 'est causa peccandi. hunc nobis praecepta non detrahunt nec expugnant opiniones de bonis ac malis falsas.' concedo per se efficacia praecepta non esse ad evertendam pravam animi persuasionem; sed non ideo nihil ne aliis quidem adiecta proficiunt. primum memoriam renovant. deinde quae in universo confusius videbantur, in partes divisa diligentius considerantur. aut isto modo licet et consolationes dicas supervacuas et exhortationes. atqui non sunt supervacuae, ergo ne monitiones quidem. 'stultum est' inquit 'praecipere aegro, quid facere tamquam sanus debeat, cum restituenda sanitas sit, sine qua inrita sunt praecepta.' quid, quod habent aegri quaedam sanique communia, de quibus admonendi sunt? tamquam ne avide cibos adpetant, ut lassitudinem vitent. habent quaedam praecepta communia pauper et dives. 'sana' inquit 'avaritiam, et nihil habebis, 'quod admoneas aut pauperem aut divitem, si cupiditas utriusque considet.' quid, quod aliud est non concupiscere pecuniam, aliud uti pecunia scire? cuius avari modum ignorant, etiam non avari usum. 'tolle' inquit 'errores, supervacua praecepta sunt.' falsum est. puta enim avaritiam relaxatam, puta adstrictam esse luxuriam, temeritati frenos iniectos, ignaviae subditum calcar; etiam remotis vitiis quid et quemadmodum debeamus facere, discendum est. 'nihil' inquit 'efficient monitiones admotae gravibus vitiis.' ne medicina quidem morbos insanabiles vincit, tamen adhibetur aliis in remedium, aliis in levamentum. ne ipsa quidem universae philosophiae vis, licet totas in hoc vires suas advocet, duram iam et veterem animis extrahet pestem; sed non ideo nihil sanat, quia non omnia. 'quid prodest' inquit 'aperta monstrare?' plurimum. interdum enim scimus nec adtendimus. non docet admonitio, sed advertit, sed excitat, sed memoriam continet nec patitur elabi. pleraque ante oculos posita transimus; admonere genus adhortandi est. saepe animus etiam aperta dissimulat. ingerenda est itaque illi notitia rerum notissimarum. illa hoc loco in Vatinium Calvi repetenda sententia est:

'factum esse ambitum scitis, et hoc vos scire omnes sciunt.' scis amicitias sancte colendas esse, sed non facis. scis inprobum esse, qui ab uxore pudicitiam exigit, ipse alienarum corruptor uxorum; scis ut illi nil cum adultero, sic tibi nil esse debere cum paelice, et non facis. itaque subinde ad memoriam reducendus es. non enim reposita illa esse oportet, sed in promptu. quaecumque salutaria sunt, saepe agitari debent, saepe versari, ut non tantum nota sint nobis, sed etiam parata. adice nunc, quod aperta quoque apertiora fieri solent. 'si dubia sunt' inquit 'quae praecipis, probationes adicere debebis; ergo illae, non praecepta proficient.' quid, quod etiam sine probationibus ipsa monentis auctoritas prodest? sic quomodo iurisconsultorum valent responsa, etiam si ratio non redditur. praeterea ipsa, quae praecipiuntur, per se multum habent ponderis, utique si aut carmini intexta sunt aut prosa oratione in sententiam coartata, sicut illa Catoniana: 'emas non quod opus est, sed quod necesse est; quod non opus est, asse carum est'. qualia sunt illa aut reddita oraculo aut similia: 'tempori parce', 'te nosce'. numquid rationem exiges, cum tibi aliquis hos dixerit versus? 'iniuriarum remedium est oblivio.' 'audentes fortuna iuvat.' 'piger ipse sibi obstat.' advocatum ista non quaerunt. adfectus ipsos tangunt et natura vim suam exercente proficiunt. omnium honestarum rerum semina animi gerunt, quae admonitione excitantur, non aliter quam scintilla flatu levi adiuta ignem suum explicat. erigitur virtus, cum tacta est et inpulsa. praeterea quaedam sunt quidem in animo, sed parum prompta, quae incipiunt in expedito esse, cum dicta sunt. quaedam diversis locis iacent sparsa, quae contrahere inexercitata mens non potest. itaque in unum conferenda sunt et iungenda, ut plus valeant animumque magis adlevent. aut si praecepta nihil adiuvant, omnis institutio tollenda est, ipsa natura contenti esse debemus. hoc qui dicunt, non vident alium esse ingenii mobilis et erecti, alium tardi et hebetis, utique alium alio ingeniosiorem. ingenii vis praeceptis alitur et crescit novasque persuasiones adicit innatis et

depravata corrigit. 'si quis' inquit 'non habet recta decreta, quid illum admonitiones iuvabunt vitiosis obligatum?' hoc scilicet, ut illis liberetur. non enim extincta in illo indoles naturalis est, sed obscurata et oppressa. sic quoque temptat resurgere et contra prava nititur, nancta vero praesidium et adiuta praeceptis evalescit, si tamen illam diutina pestis non interfecit nec enecuit; hanc enim ne disciplina quidem philosophiae toto inpetu suo conisa restituet. quid enim interest inter decreta philosophiae et praecepta, nisi quod illa generalia praecepta sunt, haec specialia? utraque res praecipit, sed altera in totum, particulatim altera. 'si quis' inquit 'recta habet et honesta decreta, hic ex supervacuo monetur.' minime. nam hic quoque doctus quidem est facere, quae debet, sed haec non satis perspicit. non enim tantum adfectibus inpedimur, quo minus probanda faciamus, sed inperitia inveniendi quid quaeque res exigat. habemus interdum compositum animum, sed residem et inexercitatum ad inveniendam officiorum viam, quam admonitio demonstrat. 'expelle' inquit 'falsas opiniones de bonis et malis, in locum autem earum veras repone, et nihil habebit admonitio, quod agat.' ordinatur sine dubio ista ratione animus, sed non ista tantum. nam quamvis argumentis collectum sit, quae bona malaque sint, nihilominus habent praecepta partes suas. et prudentia et iustitia officiis constat, officia praeceptis disponuntur. praeterea ipsum de malis bonisque iudicium confirmatur officiorum exsecutione, ad quam praecepta perducunt. utraque enim inter se consentiunt, nec illa possunt praecedere, ut non haec sequantur, et haec ordinem sequuntur suum. unde apparet illa praecedere. 'infinita' inquit 'praecepta sunt.' falsum est. nam de maximis ac necessariis rebus non sunt infinita. tenues autem differentias habent, quas exigunt tempora, loca, personae, sed his quoque dantur praecepta generalia. 'nemo' inquit 'praeceptis curat insaniam, ergo ne malitiam quidem.' dissimile est. nam si insaniam sustuleris, sanitas redit, at si falsas opiniones exclusimus, non statim sequitur dispectus rerum agendarum. ut sequatur, tamen

admonitio conroborabit rectam de bonis malisque sententiam. illud quoque falsum est, nihil apud insanos proficere praecepta. nam quemadmodum sola non prosunt, sic curationem adiuvant. et denuntiatio et castigatio insanos coercuit. de illis nunc insanis loquor, quibus mens mota est, non erepta. 'leges' inquit 'ut faciamus, quod oportet, non efficiunt, et quid aliud sunt quam minis mixta praecepta?' primum omnium ob hoc illae non persuadent, quia minantur, at haec non cogunt, sed exorant. deinde leges a scelere deterrent, praecepta in officium adhortantur. his adice, quod leges quoque proficiunt ad bonos mores, utique si non tantum imperant, sed docent. in hac re dissentio a Posidonio, qui 'non' inquit 'probo, quod Platonis legibus adiecta principia sunt; legem enim brevem esse oportet, quo facilius ab imperitis teneatur. velut emissa divinitus vox sit; iubeat, non disputet. nihil videtur mihi frigidius, nihil ineptius quam lex cum prologo. mone, dic, quid me velis fecisse. non disco, sed pareo.' proficiunt vero; itaque malis moribus uti videbis civitates usas malis legibus. 'at non apud omnis proficiunt.' ne philosophia quidem, nec ideo inutilis et formandis animis inefficax est. quid autem? philosophia non vitae lex est? sed putemus non proficere leges; non ideo sequitur, ut ne monitiones quidem proficiant. aut sic et consolationes nega proficere dissuasionesque et adhortationes et obiurgationes et laudationes. omnia ista monitionum genera sunt. per ista ad perfectum animi statum pervenitur. nulla res magis animis honesta induit dubiosque et in pravum inclinabiles revocat ad rectum quam bonorum virorum conversatio. paulatim enim descendit in pectora et vim praeceptorum obtinet frequenter aspici, frequenter audiri. occursus mehercules ipse sapientium iuvat, et est aliquid, quod ex magno viro vel tacente proficias. nec tibi facile dixerim quemadmodum prosit, sicut illud intellegam[1]) profuisse. 'minuta quaedam' ut ait Phaedon 'animalia cum mordent non

---

[1]) Bücheler: licet illud intellegam.

sentiuntur. adeo tenuis illis et fallens in periculum vis est. tumor indicat morsum et in ipso tumore nullum vulnus apparet. idem tibi in conversatione virorum sapientium eveniet. non deprehendes, quemadmodum aut quando tibi prosit, profuisse deprendes.' quorsus, inquis, hoc pertinet? aeque praecepta bona, si saepe tecum sint, profutura quam bona exempla. Pythagoras ait alium animum fieri intrantibus templum deorumque simulacra ex vicino cernentibus et alicuius oraculi opperientibus vocem. quis autem negabit feriri quibusdam praeceptis efficaciter etiam inperitissimos? velut his brevissimis vocibus, sed multum habentibus ponderis: 'nil nimis', 'avarus animus nullo satiatur lucro', 'ab alio exspectes, alteri quod feceris.' haec cum ictu quodam audimus, nec ulli licet dubitare aut interrogare 'quare?', adeo etiam sine ratione ipsa veritas ducit. si reverentia frenat animos ac vitia compescit, cur non et admonitio idem possit? si inponit pudorem castigatio, cur admonitio non faciat, etiam si nudis praeceptis utitur? illa vero efficacior est et altius penetrat, quae adiuvat ratione, quod praecipit, quae adicit, quare quidque faciendum sit et quis facientem oboedientemque praeceptis fructus exspectet. si imperio proficitur, et admonitione; atqui proficitur imperio; ergo et admonitione. in duas partes virtus dividitur, in contemplationem veri et actionem. contemplationem institutio tradit, actionem admonitio. virtutem et exercet et ostendit recta actio. acturo autem si prodest, qui suadet, et qui monet proderit. ergo si recta actio virtuti necessaria est, rectas autem actiones admonitio demonstrat, et admonitio necessaria est. duae res plurimum roboris animo dant, fides veri et fiducia. utramque admonitio facit. nam et creditur illi et, cum creditum est, magnos animus spiritus concipit ac fiducia inpletur; ergo admonitio non est supervacua. M. Agrippa, vir ingentis animi, qui solus ex iis, quos civilia bella claros potentesque fecerunt, felix in publicum fuit, dicere solebat multum se huic debere sententiae: nam concordia parvae res crescunt, discordia maximae

dilabuntur[1]). hac se aiebat et fratrem et amicum optimum factum. si eiusmodi sententiae familiariter in animum receptae formant eum, cur non haec pars philosophiae, quae talibus sententiis constat, idem possit? pars virtutis disciplina constat, pars exercitatione. et discas oportet et quod didicisti agendo confirmes. quod si est, non tantum scita sapientiae prosunt, sed etiam praecepta, quae adfectus nostros velut edicto coercent et ablegant. 'philosophia' inquit 'dividitur in haec, scientiam et habitum animi. nam qui didicit et facienda ac vitanda percepit, nondum sapiens est, nisi in ea, quae didicit, animus eius transfiguratus est. tertia ista pars praecipiendi ex utroque est, et ex decretis et ex habitu. itaque supervacua est ad implendam virtutem, cui duo illa sufficiunt.' isto ergo modo et consolatio supervacua est, nam haec quoque ex utroque est, et adhortatio et suasio et ipsa argumentatio. nam et haec ab habitu animi compositi validique proficiscitur. sed quamvis ista ex optimo habitu animi veniant, optimus animi habitus ex his est; et facit illa et ex illis ipse fit. deinde istud, quod dicis, iam perfecti viri est ac summam consecuti felicitatis humanae. ad haec autem tarde pervenitur. interim etiam inperfecto, sed proficienti demonstranda est in rebus agendis via. hanc forsitan etiam sine admonitione dabit sibi ipsa sapientia, quae iam eo perduxit animum, ut moveri nequeat nisi in rectum. inbecillioribus quidem ingeniis necessarium est aliquem praeire: hoc vitabis, hoc facies. praeterea si expectat tempus, quo per se sciat, quid optimum factu sit, interim errabit et errando inpedietur, quo minus ad illud perveniat, quo possit se esse contentus. regi ergo debet, dum incipit posse se regere. pueri ad praescriptum discunt. digiti illorum tenentur et aliena manu per litterarum simulacra ducuntur; deinde imitari iubentur proposita et ad illa reformare chirographum. sic animus noster, dum eruditur ad praescriptum, iuvatur. haec sunt, per quae probatur hanc philosophiae partem supervacuam

---

[1]) Sallust. Jug. 10.

non esse. quaeritur deinde, an ad faciendum sapientem sola sufficiat. huic quaestioni suum diem dabimus. interim omissis argumentis nonne apparet opus esse nobis aliquo advocato, qui contra populi praecepta praecipiat? nulla ad aures nostras vox inpune perfertur; nocent qui optant, nocent qui execrantur. nam et horum inprecatio falsos nobis metus inserit et illorum amor male docet bene optando. mittit enim nos ad longinqua bona et incerta et errantia, cum possimus felicitatem domo promere. non licet, inquam, ire recta via. trahunt in pravum parentes, trahunt servi. nemo errat uni sibi, sed dementiam spargit in proximos accipitque invicem. et ideo in singulis vitia populorum sunt, quia illa populus dedit; dum facit quisque peiorem, factus est. didicit deteriora, deinde docuit, effectaque est ingens illa nequitia congesto in unum, quod cuique pessimum scitur. sit ergo aliquis custos et aurem subinde pervellat abigatque rumores et reclamet populis laudantibus. erras enim, si existimas nobiscum vitia nasci; supervenerunt, ingesta sunt. itaque monitionibus crebris opiniones, quae nos circumsonant, repellantur. nulli nos vitio natura conciliat; illa integros ac liberos genuit. nihil quo avaritiam nostram inritaret, posuit in aperto. pedibus aurum argentumque subiecit calcandumque ac premendum dedit, quidquid est propter quod calcamur ac premimur. illa vultus nostros erexit ad caelum et quidquid magnificum mirumque fecerat, videri a suspicientibus voluit, ortus occasusque et properantis mundi volubilem cursum, interdiu terrena aperientem, nocte caelestia, tardos siderum incessus si conpares toti, citatissimos autem si cogites, quanta spatia numquam intermissa velocitate circumeant, defectus solis ac lunae invicem obstantium, alia deinceps digna miratu, sive per ordinem subeunt sive subitis causis mota prosiliunt, ut nocturnos ignium tractus et sine ullo ictu sonituque fulgores caeli patescentis columnasque ac trabes et varia simulacra flammarum. haec supra nos itura disposuit, aurum quidem et argentum et propter ista numquam pacem agens ferrum, quasi male nobis committe-

rentur, abscondit. nos in lucem, propter quae pugnaremus, extulimus, nos et causas periculorum nostrorum et instrumenta disiecto terrarum pondere eruimus, nos fortunae mala nostra tradidimus nec erubescimus summa apud nos haberi, quae fuerant ima terrarum. vis scire, quam falsus oculos tuos deceperit fulgor? nihil est istis, quamdiu mersa et involuta caeno suo iacent, foedius, nihil obscurius; quidni? quae per longissimorum cuniculorum tenebras extrahuntur. nihil est illis, dum fiunt et a faece sua separantur, informius. denique ipsos opifices intuere, per quorum manus sterile terrae genus et infernum perpurgatur, videbis quanta fuligine oblinantur. atqui ista magis inquinant animos quam corpora, et in possessore eorum quam in artifice plus sordium est. necessarium itaque admoneri est, habere aliquem advocatum bonae mentis et in tanto fremitu tumultuque falsorum unam denique audire vocem. quae erit illa vox? ea scilicet, quae tibi tantis clamoribus ambitionis exsurdato salubria insusurret verba, quae dicat: non est, quod invideas istis, quos magnos felicesque populus vocat, non est, quod tibi compositae mentis habitum et sanitatem plausus excutiat, non est, quod tibi tranquillitatis tuae fastidium faciat ille sub illis fascibus purpura cultus, non est, quod feliciorem eum iudices, cui summovetur, quam te, quem lictor semita deicit. si vis exercere tibi utile, nulli autem grave imperium, summove vitia. multi inveniuntur, qui ignem inferant urbibus, qui inexpugnabilia saeculis et per aliquot aetates tuta prosternant, qui aequum arcibus aggerem attollant et muros in miram altitudinem eductos arietibus ac machinis quassent. multi sunt, qui ante se agant agmina et tergis hostium graves instent et ad mare magnum perfusi caede gentium veniant, sed hi quoque, ut vincerent hostem, cupiditate victi sunt. nemo illis venientibus restitit, sed nec ipsi ambitioni crudelitatique restiterant. tunc, cum agere alios visi sunt, agebantur. agebat infelicem Alexandrum furor aliena vastandi et ad ignota mittebat. an tu putas sanum, qui a Graeciae primum cladibus, in qua eruditus est, incipit? qui, quod

cuique optimum est, eripit, Lacedaemona servire iubet, Athenas tacere? non contentus tot civitatium strage, quas aut vicerat Philippus aut emerat, alias alio loco proicit et toto orbe arma circumfert, nec subsistit usquam lassa crudelitas immanium ferarum modo, quae plus quam exigit fames, mordent? iam in unum regnum multa regna coniecit, iam Graeci Persaeque eundem timent, iam etiam a Dareo liberae nationes iugum accipiunt, it tamen ultra oceanum solemque, indignatur ab Herculis Liberique vestigiis victoriam flectere, ipsi naturae vim parat. non ille ire vult, sed non potest stare, non aliter quam in praeceps deiecta pondera, quibus eundi finis est iacuisse. ne Gnaeo quidem Pompeio externa bella ac domestica virtus aut ratio suadebat, sed insanus amor magnitudinis falsae. modo in Hispaniam et Sertoriana arma, modo ad colligandos piratas ac maria pacanda vadebat. hae praetexebantur causae ad continuandam potentiam. quid illum in Africam, quid in septentrionem, quid in Mithridaten et Armeniam et omnis Asiae angulos traxit? infinita scilicet cupido crescendi, cum sibi uni parum magnus videretur. quid C. Caesarem in sua fata pariter ac publica inmisit? gloria et ambitio et nullus supra ceteros eminendi modus. unum ante se ferre non potuit, cum res publica supra se duos ferret. quid, tu C. Marium semel consulem — unum enim consulatum accepit, ceteros rapuit — cum Teutonos Cimbrosque concideret, cum Iugurtham per Africae deserta sequeretur, tot pericula putas adpetisse virtutis instinctu? Marius exercitus, Marium ambitio ducebat. isti cum omnia concuterent, concutiebantur turbinum more, qui rapta convolvunt, sed ipsi ante volvuntur et ob hoc maiore impetu incurrunt, quia nullum illis sui regimen est ideoque cum multis fuerunt malo, pestiferam illam vim, qua plerisque nocuerunt, ipsi quoque sentiunt. non est, quod credas quemquam fieri aliena infelicitate felicem. omnia ista exempla, quae oculis atque auribus nostris ingeruntur, retexenda sunt et plenum malis sermonibus pectus exhauriendum. inducenda est in occupatum locum virtus, quae mendacia et contra ve-

rum placentia exstirpet, quae nos a populo, cui nimis credimus, separet ac sinceris opinonibus reddat. hoc est enim sapientia, in naturam converti et eo restitui, unde publicus error expulerit. magna pars sanitatis est hortatores insaniae reliquisse et ex isto coitu invicem noxio procul abisse. hoc ut esse verum scias, aspice, quanto aliter unusquisque populo vivat, aliter sibi. non est per se magistra innocentiae solitudo nec frugalitatem docent rura, sed ubi testis ac spectator abscessit, vitia subsidunt, quorum monstrari et conspici fructus est. quis eam, quam nulli ostenderet, induit purpuram? quis posuit secretam in auro dapem? quis sub alicuius arboris rusticae proiectus umbra luxuriae suae pompam solus explicuit? nemo oculis suis lautus est, ne paucorum quidem aut familiarium, sed apparatum vitiorum suorum pro modo turbae spectantis expandit. ita est; inritamentum est omnium, in quae insanimus, admirator et conscius. ne concupiscamus efficies, si ne ostendamus effeceris. ambitio et luxuria et inpotentia scaenam desiderant; sanabis ista, si absconderis. itaque si in medio urbium fremitu conlocati sumus, stet ad latus monitor et contra laudatores ingentium patrimoniorum laudet parvo divitem et usu opes metientem. contra illos, qui gratiam ac potentiam attollunt, otium ipse suspiciat traditum litteris et animum ab externis ad sua reversum. ostendat ex constitutione vulgi beatos in illo invidioso fastigio suo trementes et adtonitos longeque aliam de se opinionem habentes quam ab aliis habetur. nam quae aliis excelsa videntur, ipsis praerupta sunt. itaque exanimantur et trepidant, quotiens despexerunt in illud magnitudinis suae praeceps. cogitant enim varios casus et in sublimi maxime lubricos. tunc adpetita formidant et, quae illos graves aliis reddit, gravior ipsis felicitas incubat. tunc laudant otium lene et sui iuris, odio est fulgor et fuga a rebus adhuc stantibus quaeritur. tunc demum videas philosophantis metu et aegrae fortunae sana consilia. nam quasi ista inter se contraria sint, bona fortuna et mens bona, ita melius in malis sapimus; secunda rectum auferunt. VALE.

d) Die Lehre vom höchsten Gut.

13. Die Tugend ist das höchste Gut. (Ep. 71.)

Auch in diesem Briefe betont Seneca, daß die Tugend ein Wissen sei, ein iudicium verum et immotum, also ein richtiges Urteil über das, was erstrebenswert ist oder nicht. Erstrebenswert ist aber immer ein bonum. Es gibt somit zunächst viele bona, es gibt so viele Güter, als es einzelne Zwecke gibt; denn jedes einzelne Gut ist in diesem Falle ein bloßes Mittel, ist also „gut" zu etwas. Die Speise ist gut zum Leben. Doch wozu ist das Leben selbst gut. Welches ist der Zweck, die Absicht des Lebens, das propositum totius vitae? Dieses Gut der Güter, der Zweck aller Zwecke ist das an sich Gute, das an sich Zweckvolle, es ist das summum bonum. Es ist klar, daß dieses Gut nicht um eines außer ihm liegenden Zweckes willen erstrebt werden darf, sondern nur um seiner selbst willen, alles andere aber um seinetwillen getan werden muß. Richtig ist also das moralische Urteil, welches dieses summum bonum als Endziel alles Handelns bezeichnet.

Das höchste Gut ist also veritas, wahres Urteil, und virtus, richtiges Handeln, zugleich; es ist nicht irgend ein Gut, sondern das Sittlich-Gute. Daher wird es auch als quod honestum est definiert; denn honestum bezeichnet eben das Sittliche im Gegensatz zu dem Nützlichen und nur für die Praxis, empirisch, Zweckmäßigen. Jedes andere Gute ist aber das bloß zu irgend einem Zwecke Gute d. h. das Nützliche. Deshalb bilden honestum und utile scharfe Gegensätze. Der Nutzen d. h. der Erfolg einer Tat ist für ihre sittliche Beurteilung völlig gleichgültig. Daraus ergibt sich denn, daß die Tugend nicht größer oder geringer werden kann; denn nur ein äußerer, greifbarer Erfolg kann gemessen werden. Ein Urteil dagegen ist richtig oder falsch und Grade seiner Richtigkeit gibt es im strengen Sinne des Wortes nicht. Auch der Wille ist entweder auf das Gute oder auf das Schlechte gerichtet. Etwas anderes ist auch hier nicht möglich. Die proficientes

sind auch tugendhaft, wenn sie wirklich das Gute und nur das Gute wollen, was Seneca für sich und seinen Freund in Anspruch nimmt. Nur fehlt ihrem Wollen die Dauer, die unbedingte Sicherheit. Das ist aber bloß ein psychologischer Mangel. Logisch ist die Zeitdauer bedeutungslos. Ein Rückfall hat keinen Einfluß mehr auf eine frühere Tat, sondern ruft nur Zweifel hervor, ob die Gesinnung aus der sie entsprang, wirklich rein und sittlich war. Diese Vermischung logischer, d. h. ethischer, und psychologischer Gesichtspunkte ist ein Hauptmerkmal der Lehre Senecas. Auf derselben Vermengung der Methoden beruhte schon die Verteidigung der moralischen Vorschriften im vorigen Brief. Die Strenge der altstoischen Ethik lag eben darin, daß sie die praktisch-psychologische Seite ganz ausschied. Auch diejenigen, welche Kant zu große Strenge vorwerfen, übersehen, daß es ihm nur auf die logische Formulierung des Grundprinzips der Ethik ankam und nicht auf eine psychologische Untersuchung der moralischen Gesinnung bei den einzelnen Menschen.

Auch das metaphysische Wesen der Tugend, der sachliche Inhalt des ethischen Urteils, wird in diesem Briefe klar ausgesprochen. Es lautet nämlich, allgemein ausgedrückt, dahin, daß alles, was aus der Tatsache (casus) unseres Lebens folgt, mit Naturnotwendigkeit erfolgt; daß wir uns aber in diese Notwendigkeit, diese lex universi, gern und freudig, als freie Menschen fügen sollen. Nur dann stehen wir über der Notwendigkeit, wenn wir uns von ihr nicht zwingen, nicht bezwingen lassen. Diese lex universi ist für den Stoiker die Gottheit des Alls. „Nehmt die Gottheit auf in euern Willen, und sie steigt von ihrem Wolkenthron; des Gesetzes strenge Fessel bindet nur den Sklavensinn, der es verschmäht; mit des Menschen Widerstand verschwindet auch des Gottes Majestät."[1]) So wird der Wert des Menschen gemessen mit demselben Maße wie die Gottheit, ja mit der Gottheit als Maß. Das heißt deo metiri hominem. Die Notwendigkeit, der

---

[1]) Schiller: Das Ideal und das Leben V. 105—110.

auch wir Menschen als Naturdinge unterliegen, ist also identisch mit dem λόγος, mit der recta ratio, denn auch diese ist Gott, fällt also zusammen mit dem Urgrund der Moral, dem semen divinum, mit dem Gebot der Pflicht. Normen und Naturgesetze sind ein und dasselbe. Beide sind nur verschiedene Ausdrucksweisen für dasselbe göttliche Wesen. Die Kausalität ist eine Wirkungsweise der Teleologie, wie es schon der Begriff des λόγος σπερματικός ausdrückte. Sie wechseln ihre Stellung je nach dem Standpunkte, von dem aus der Mensch sie betrachtet. Parere ist Zwang, libenter parere ist Freiheit.

So enthüllt dieser Brief die tiefsten Gedanken nicht nur der Stoa, sondern aller Ethik. Definiert doch auch Kant seinen Begriff des Religiösen, als die Erfüllung der Pflichtgebote als Befehle des göttlichen Willens. Derselbe Geist tritt uns hier entgegen, welcher auch die Christen Roms beseelte, und sie freudig für ihr iudicium verum et immotum den Märtyrertod sterben ließ, den sie für ein bonum halten mußten, da er gerade ihre virtus, als Treue gegenüber der erkannten veritas, im hellsten Lichte erstrahlen ließ.

Seneca Lvcilio svo salvtem.

Subinde me de rebus singulis consulis oblitus vasto nos mari dividi. cum magna pars consilii sit in tempore, necesse est evenire, ut de quibusdam rebus tunc ad te perferatur sententia mea, cum iam contraria potior est. consilia enim rebus aptantur. res nostrae feruntur, immo volvuntur; ergo consilium nasci sub diem debet. et hoc quoque nimis tardum est; sub manu, quod aiunt, nascatur. quemadmodum autem inveniatur, ostendam. quotiens, quid fugiendum sit aut quid petendum, voles scire, ad summum bonum, propositum totius vitae tuae, respice. illi enim consentire debet, quicquid agimus. non disponet singula, nisi cui iam vitae suae summa proposita est. nemo, quamvis paratos habeat colores, similitudinem reddet, nisi iam constat, quid velit pingere. ideo peccamus, quia de partibus vitae omnes deliberamus, de tota

nemo deliberat. scire debet, quid petat, ille, qui sagittam vult mittere, et tunc dirigere ac moderari manu telum. errant consilia nostra, quia non habent, quo dirigantur. ignoranti, quem portum petat, nullus suus ventus est. necesse est multum in vita nostra casus possit, quia vivimus casu. quibusdam autem evenit, ut quaedam scire se nesciant. quemadmodum quaerimus saepe eos, cum quibus stamus, ita plerumque finem summi boni ignoramus adpositum. nec multis verbis nec circumitu longo, quod sit summum bonum, colliges; digito, ut ita dicam, demonstrandum est nec in multa spargendum. quid enim ad rem pertinet in particulas illud diducere? cum possis dicere: summum bonum est, quod honestum est. et quod magis admireris, unum bonum est, quod honestum est, cetera falsa et adulterina bona sunt. hoc si persuaseris tibi et virtutem adamaveris — amare enim parum est — quicquid illa contigerit, id tibi, qualecumque aliis videbitur, faustum felixque erit. et torqueri, si modo iacueris ipso torquente securior, et aegrotare, si non male dixeris fortunae, si non cesseris morbo, omnia denique, quae ceteris videntur mala, et mansuescent et in bonum abibunt, si super illa eminueris. hoc liqueat, nihil esse bonum nisi honestum, et omnia incommoda suo iure bona vocabuntur, quae modo virtus honestaverit. multis videmur maiora promittere quam recipit humana condicio; non inmerito. ad corpus enim respiciunt. revertantur ad animum, iam hominem deo metientur. erige te, Lucili virorum optime, et relinque istum ludum litterarium philosophorum, qui rem magnificentissimam ad syllabas vocant, qui animum minuta docendo demittunt et conterunt. fies similis illis, qui invenerunt ista, non qui docent et id agunt, ut philosophia potius difficilis quam magna videatur. Socrates qui totam philosophiam revocavit ad mores et hanc summam dixit esse sapientiam, bona malaque distinguere, 'sequere' inquit 'illos, si quid apud te habeo auctoritatis, ut sis beatus, et te alicui stultum videri sine. quisquis volet, tibi contumeliam faciat et iniuriam, tu tamen nihil patieris, si modo tecum erit virtus. si vis'

inquit 'beatus esse, si fide bona vir bonus, sine contemnat te aliquis.' hoc nemo praestabit, nisi qui omnia bona exaequaverit, quia nec bonum sine honesto est et honestum in omnibus par est. 'quid ergo? nihil interest inter praeturam Catonis et repulsam? nihil interest, utrum Pharsalica acie Cato vincatur an vincat? hoc eius bonum, quo victis partibus non potest vinci, par erat illi bono, quo victor rediret in patriam et componeret pacem?' quidni par sit? eadem enim virtute et mala fortuna vincitur et ordinatur bona. virtus autem non potest maior aut minor fieri, unius staturae est. 'sed Cn. Pompeius amittet exercitum, sed illud pulcherrimum rei publicae praetextum, optimates, et prima acies Pompeianarum partium, senatus ferens arma, uno proelio profligabuntur et tam magni ruina imperii in totum dissiliet orbem; aliqua pars eius in Aegypto, aliqua in Africa, aliqua in Hispania cadet. ne hoc quidem miserae rei publicae continget, semel ruere.' omnia licet fiant, Iubam in regno suo non locorum notitia adiuvet, non popularium pro rege suo virtus obstinatissima, Vticensium quoque fides malis fracta deficiat et Scipionem in Africa nominis sui fortuna destituat; olim provisum est, ne quid Cato detrimenti caperet. victus est tamen. et hoc numera inter repulsas Catonis. tam magno animo feret aliquid sibi ad victoriam quam ad praeturam obstitisse. quo die repulsus est, lusit, qua nocte periturus fuit, legit. eodem loco habuit praetura et vita excidere; omnia, quae acciderent, ferenda esse persuaserat sibi. quidni ille mutationem rei publicae forti et aequo pateretur animo? quid enim mutationis periculo exceptum? non terra, non caelum, non totus hic rerum omnium contextus, quamvis deo agente ducatur. non semper tenebit hunc ordinem, sed illum ex hoc cursu aliquis dies deiciet. certis eunt cuncta temporibus; nasci debent, crescere, extingui. quaecumque supra nos vides currere, et haec, quibus inmixti atque inpositi sumus veluti solidissimis, carpentur ac desinent. nulli non senectus sua est; inaequalibus ista spatiis eodem natura dimittit. quicquid est, non erit, nec peribit, sed resolvetur. nobis solvi perire

est. proxima enim intuemur, ad ulteriora non prospicit mens hebes et quae se corpori addixerit. alioqui fortius finem sui suorumque pateretur, si speraret, omnia illa sicut vitam mortemque per vices ire et composita dissolvi, dissoluta componi, in hoc opere aeternam artem cuncta temperantis dei verti. itaque ut M. Cato, cum aevum animo percucurrerit, dicet: 'omne humanum genus, quodque est quodque erit, morte damnatum est. omnes, quae usquam rerum potiuntur urbes quaeque alienorum imperiorum magna sunt decora, ubi fuerint, aliquando quaeretur et vario exitii genere tollentur. alias destruent bella, alias desidia paxque ad inertiam versa consumet et magnis opibus exitiosa res, luxus. omnes hos fertiles campos repentina maris inundatio abscondet aut in subitam cavernam considentis soli lapsus abducet. quid est ergo quare indigner aut doleam, si exiguo momento publica fata praecedo?' magnus animus deo pareat et quicquid lex universi iubet, sine cunctatione patiatur. aut in meliorem emittitur vitam lucidius tranquilliusque inter divina mansurus aut certe sine ullo futurus incommodo, si naturae remiscebitur et revertetur in totum. non est ergo M. Catonis maius bonum honesta vita quam mors honesta, quoniam non intenditur virtus. idem esse dicebat Socrates veritatem et virtutem. quomodo illa non crescit, sic ne virtus quidem; habet numeros suos, plena est. non est itaque, quod mireris paria esse bona, et quae ex proposito sumenda sunt et quae, si ita res tulit, patienda. nam si hanc inaequalitatem receperis, ut fortiter torqueri in minoribus bonis numeres, numerabis etiam in malis, et infelicem Socraten dices in carcere, infelicem Catonem vulnera sua animosius quam fecerat retractantem, calamitosissimum omnium Regulum fidei poenas etiam hostibus servatae pendentem. atqui nemo hoc dicere, ne ex mollissimis quidem, ausus est. negant enim illum esse beatum, sed tamen negant miserum. Academici veteres beatum quidem esse etiam inter hos cruciatus fatentur, sed non ad perfectum nec ad plenum, quod nullo modo potest recipi. nisi beatus est, in summo bono non

est. quod summum bonum est, supra se gradum non habet, si modo illi virtus inest, si illam adversa non minuunt, si manet etiam comminuto corpore incolumis, manet autem. virtutem enim intellego animosam et excelsam, quam incitat, quicquid infestat; hunc animum, quem saepe induunt generosae indolis iuvenes, quos alicuius honestae rei pulchritudo percussit, ut omnia fortuita contemnant, profecto sapientia nobis infundet et tradet, persuadebit unum bonum esse, quod honestum; hoc nec remitti nec intendi posse, non magis quam regulam, qua rectum probari solet, flectes. quicquid ex illa mutaveris, iniuria est recti. idem ergo de virtute dicemus. et haec recta est, flexuram non recipit, nec rigidari quidem amplius nec intendi potest. haec de omnibus rebus iudicat, de hac nulla. si rectior ipsa non potest fieri, ne quae ab illa fiunt quidem alia aliis rectiora sunt. huic enim necesse est respondeant; ita paria sunt. 'quid ergo?' inquis 'iacere in convivio et torqueri paria sunt?' hoc mirum videtur tibi? illud licet magis admireris; iacere in eculeo bonum est, si illud turpiter, hoc honeste fit. bona ista aut mala non efficit materia, sed virtus. haec ubicumque apparuit, omnia eiusdem mensurae ac pretii sunt. in oculos nunc mihi manum intentat ille, qui omnium animum aestimat ex suo, quod dicam paria bona esse honeste iudicantis, quod dicam paria bona esse eius, qui triumphat, et eius, qui ante currum vehitur invictus animo. non putant enim fieri, quicquid facere non possunt; ex infirmitate sua de virtute ferunt sententiam. quid miraris, si uri, vulnerari, occidi, alligari iuvat, aliquando etiam libet? luxurioso frugalitas poena est, pigro supplicii loco labor est, delicatis miserrima industria, desidioso studere torqueri est. eodem modo haec, ad quae omnes inbecilli sumus, dura atque intoleranda credimus, obliti, quam multis tormentum sit vino carere aut prima luce excitari. non ista difficilia sunt natura, sed nos fluvidi et enerves. magno animo de rebus magnis iudicandum est; alioquin videbitur illarum vitium esse, quod nostrum est. sic quaedam rectissima, cum in aquam demissa sunt, speciem curvi praefractique

visentibus reddunt. non tantum quid videas, sed quemadmodum, refert. animus noster ad vera perspicienda caligat. da mihi adulescentem incorruptum et ingenio vegetum. dicet fortunatiorem sibi videri, qui omnia rerum adversarum onera rigida cervice sustollat, qui supra fortunam emineat[1]). non mirum est in tranquillitate non concuti; illud mirare, ibi extolli aliquem, ubi omnes deprimuntur, ibi stare, ubi omnes iacent. quid est in tormentis, quid est in aliis, quae adversa appellamus, mali? hoc, ut opinor, succidere mentem et incurvari et succumbere. quorum nihil sapienti viro potest evenire. stat rectus sub quolibet pondere. nulla illum res minorem facit; nihil illi eorum, quae ferenda sunt, displicet. nam quicquid cadere in hominem potest, in se cecidisse non queritur. vires suas novit. scit se esse natum oneri ferendo. non educo sapientem ex hominum numero nec dolores ab illo sicut ab aliqua rupe nullum sensum admittente summoveo. memini ex duabus illum partibus esse compositum. altera est inrationalis, haec mordetur, uritur, dolet; altera rationalis, haec inconcussas opiniones habet, intrepida est et indomita. in hac positum est summum illud hominis bonum. antequam impleatur, incerta mentis volutatio est; cum vero perfectum est, inmota illi stabilitas est. itaque inchoatus et ad summa procedens cultorque virtutis, etiam si adpropinquat perfecto bono, sed ei nondum summam manum inposuit, ibit interim cessim et remittet aliquid ex intentione mentis. nondum enim incerta transgressus est, etiamnunc versatur in lubrico. beatus vero et virtutis exactae tunc se maxime amat, cum fortissime expertus est, et metuenda ceteris, si alicuius honesti officii pretia sunt, non tantum fert, sed amplexatur multoque audire mavult 'tanto melior' quam 'tanto felicior'. venio nunc illo, quo me vocat expectatio tua. ne extra rerum naturam vagari virtus nostra videatur, et tremet sapiens et dolebit et expallescet. hi enim omnes corporis sensus sunt. ubi ergo

---

[1]) Überliefert: extat.

calamitas, ubi illud malum verum est? illic scilicet, si ista animum detrahunt, si ad confessionem servitutis adducunt, si illi paenitentiam sui faciunt. sapiens quidem vincit virtute fortunam, at multi professi sapientiam levissimis nonnumquam minis exterriti sunt. hoc loco nostrum vitium est, qui idem a sapiente exigimus et a proficiente. suadeo adhuc mihi ista, quae laudo, nondum persuadeo. etiam si persuasissem, nondum tam parata haberem aut tam exercitata, ut ad omnes casus procurrerent. quemadmodum lana quosdam colores semel ducit, quosdam nisi saepius macerata et recocta non perbibit, sic alias disiplinas ingenia, cum accepere, protinus, praestant; haec, nisi alte descendit et diu sedit et animum non coloravit, sed infecit, nihil ex his, quae promiserat, praestat. cito hoc potest tradi et paucissimis verbis: unum bonum esse virtutem, nullum certe sine virtute, et ipsam virtutem in parte nostri meliore, id est rationali, positam. quid erit haec virtus? iudicium verum et inmotum. ab hoc enim impetus venient mentis, ab hoc omnis species, quae impetum movet, redigetur ad liquidum. huic iudicio consentaneum erit omnia, quae virtute contacta sunt, et bona iudicare et inter se paria. corporum autem bona corporibus quidem bona sunt, sed in totum non sunt bona. his pretium quidem erit aliquod, ceterum dignitas non erit. magnis inter se intervallis distabunt; alia minora, alia maiora erunt. et in ipsis sapientiam sectantibus magna discrimina esse fateamur necesse est. alius iam in tantum profecit, ut contra fortunam audeat adtollere oculos, sed non pertinaciter, cadunt enim nimio splendore praestricti, alius in tantum, ut possit cum illa conferre vultum, si iam pervenit ad summum et fiduciae plenus est. inperfecta necesse est labent et modo prodeant, modo sublabantur aut succidant. sublabentur autem, nisi ire et niti perseveraverint; si quicquam ex studio et fideli intentione laxaverint, retro eundum est. nemo profectum ibi invenit, ubi reliquerat. instemus itaque et perseveremus. plus, quam profligavimus, restat, sed magna pars est profectus velle proficere. huius rei

conscius mihi sum; volo et mente tota volo. te quoque instinctum esse et magno ad pulcherrima properare impetu video. properemus. ita demum vita beneficium erit. alioquin mora est, et quidem turpis inter foeda versantibus. id agamus, ut nostrum omne tempus sit. non erit autem, nisi prius nos nostri esse coeperimus. quando continget contemnere utramque fortunam, quando continget omnibus oppressis adfectibus et sub arbitrium suum adductis hanc vocem emittere 'vici'? quem vicerim quaeris? non Persas nec extrema Medorum nec si quid ultra Dahas bellicosum iacet, sed avaritiam, sed ambitionem, sed metum mortis, qui victores gentium vicit. VALE.

14. **Die Tugend ist das einzige Gut.** (Ep. 74.)

Daß das höchste Gut das einzige absolute Gut ist, ergibt sich aus seinem Begriff. Doch gerade die Begründung dieses Satzes ist wichtig. Sie zeigt, daß die stoische Ethik, ebenso wie, wenigstens dem Wortlaute nach, die Kantische, es nicht fertig gebracht hat, jede Beziehung auf das Glück aus unserm sittlichen Handeln zu entfernen. Jedes Menschen letztes Ziel ist nach der Lehre beider, glücklich zu werden. Doch „Glück ist die Zufriedenheit des Wurms, der weiter nicht zu kriechen strebt, als seine Kräfte reichen.“ (Grabbe.) Glücklich ist nur, wer auf alles Streben verzichtet, wer sich bescheidet bei dem, was er hat. Glück kann also nur das Gut bringen, welches nicht mehr über sich hinaus weist, dessen Besitz nicht der Quell neuer Begierde ist. Glück ist die Erfüllung eines Wunsches, der keinen neuen Wunsch gebiert. Ein solches in sich selbst ruhendes Endziel alles Sehnens ist aber nur das höchste Gut, das um seiner selbst willen gewollt wird. So ist die Tugend das einzige wahre Gut und Glück zugleich; denn alle andern Güter erzeugen aus sich selbst das Unglück. Dieses höchste Gut ist auch allein des Menschen würdig, da es aus dem Göttlichen, der Vernunft, entspringt, während die Sinne und ihre Lust den Tieren mit dem Menschen gemeinsam sind. Es ist zeitlos und daher scheinbar

stets auf die Gegenwart, in Wahrheit auf sich selbst beschränkt.

Mit Farben, die an Schopenhauers Schilderung des ewig wollenden, ewige Wünsche, ewiges Sehnen und ewiges Leid erzeugenden Willens erinnern, beschreibt Seneca die Wirkung der Scheingüter, der commoda, die nur fälschlich bona heißen. Bestenfalls schaden sie nicht. Diese bona nennt er producta, womit der griechische Ausdruck *προηγμένα* übersetzt ist. Es sind also die Vorteile, das Nützliche im gemeinen Sinne des Wortes, wie *ἀποπροηγμένα* das Schädliche und Nachteilige. Zur Tugend im wahren Sinne haben sie keinerlei Beziehung, sie bilden zusammen die *ἀδιάφορα*. Es soll nicht verschwiegen werden, daß Chrysipp das *προηγμένον*, wofern es nur im Dienste des Sittlich-Guten steht, als wirkliches Gut anerkannt zu haben scheint.

Seneca Lvcilio svo salvtem.

Epistula tua delectavit me et marcentem excitavit, memoriam quoque meam, quae iam mihi segnis ac lenta est, evocavit. quidni tu, mi Lucili, maximum putes instrumentum beatae vitae hanc persuasionem unum bonum esse, quod honestum est? nam qui alia bona iudicat in fortunae venit potestatem, alieni arbitrii fit; qui omne bonum honesto circumscripsit, intra se felix est. hic amissis liberis maestus, hic sollicitus aegris, hic turpibus et aliquam passis infamiam tristis. illum videbis alienae uxoris amore cruciari, illum suae. non deerit quem repulsa distorqueat. erunt quos ipse honor vexet. illa vero maxima ex omni mortalium populo turba miserorum, quam expectatio mortis exagitat undique impendens. nihil enim est, unde non subeat. itaque ut in hostili regione versantibus huc et illuc circumspiciendum est et ad omnem strepitum circumagenda cervix. nisi hic timor e pectore eiectus est, palpitantibus praecordiis vivitur. occurrent acti in exilium et evoluti bonis; occurent, quod genus egestatis gravissimum est, in divitiis inopes; occurrent naufragi similiave naufragis passi, quos aut popularis

ira aut invidia, perniciosum optimis telum, inopinantes securosque disiecit procellae more, quae in ipsa sereni fiducia solet emergere, aut fulminis subiti, ad cuius ictum etiam vicina tremuerunt. nam ut illic quisquis ab igne propior stetit, percusso similis obstipuit, sic in his per aliquam vim accidentibus unum calamitas opprimit, ceteros metus, paremque passis tristitiam facit pati posse. omnium animos mala aliena ac repentina sollicitant. quemadmodum aves etiam inanis fundae sonus territat, ita nos non ad ictum tantum exagitamur, sed ad crepitum. non potest ergo quisquam beatus esse, qui huic se opinioni credidit. non enim beatum est, nisi quod intrepidum; inter suspecta male vivitur. quisquis se multum fortuitis dedit, ingentem sibi materiam perturbationis et inexplicabilem fecit. una haec via est ad tuta vadenti, externa despicere et honesto contentum esse. nam qui aliquid virtute melius putat aut ullum praeter illam bonum, ad haec, quae a fortuna sparguntur, sinum expandit et sollicitus missilia eius expectat. hanc enim imaginem animo tuo propone, ludos facere fortunam et in hunc mortalium coetum honores, divitias, gratiam excutere, quorum alia inter diripientium manus scissa sunt, alia infida societate divisa, alia magno detrimento eorum, in quos devenerant, prensa. ex quibus quaedam aliud agentibus inciderunt, quaedam, quia nimis captabantur, amissa et, dum avide rapiuntur, expulsa sunt. nulli vero etiam cui rapina feliciter cessit, gaudium rapti duravit in posterum. itaque prudentissimus quisque cum primum induci videt munuscula, a theatro fugit et scit magno parva constare. nemo manum conserit cum recedente, nemo exeuntem ferit; circa praemium rixa est. idem in his evenit, quae fortuna desuper iactat. aestuamus miseri, distringimur, multas habere cupimus manus, modo in illam respicimus. nimis tarde nobis mitti videntur, quae cupiditates nostras inritant, ad paucos perventura, expectata omnibus. ire obviam cadentibus cupimus. gaudemus, si quid invasimus, invadendique aliquos spes vana delusit. vilem praedam magno aliquo incommodo luimus, aut defrudamur

aut fallimus. secedamus itaque ab istis ludis et demus raptoribus locum. illi spectent bona ista pendentia et ipsi magis pendeant. quicumque beatus esse constituet, unum esse bonum putet, quod honestum est. nam si ullum aliud esse existimat, primum male de providentia iudicat, quia multa incommoda iustis viris accidunt et quia, quicquid nobis dedit, breve est et exiguum, si compares mundi totius aevo. ex hac deploratione nascitur, ut ingrati divinorum interpretes simus. querimur, quod non semper, quod et pauca nobis et incerta et abitura contingant. inde est, quod nec vivere nec mori volumus. vitae nos odium tenet, timor mortis. natat omne consilium nec implere nos ulla felicitas potest. causa autem est, quod non pervenimus ad illud bonum inmensum et insuperabile, ubi necesse est resistat voluntas nostra, quia ultra summum non est locus. quaeris, quare virtus nullo egeat? praesentibus gaudet, non concupiscit absentia. nihil non illi magnum est, quia satis. ab hoc discede iudicio, non pietas constabit, non fides. multa enim utramque praestare cupienti patienda sunt ex iis, quae mala vocantur; multa inpendenda ex iis, quibus indulgemus tamquam bonis. perit fortitudo, quae periculum facere debet sui; perit magnanimitas, quae non potest eminere, nisi omnia velut minuta contempsit, quae pro maximis vulgus optat; perit gratia et relatio gratiae, si timetur labor, si quicquam pretiosius fide novimus, si non optima spectamus. sed ut illa praeteream, aut ista bona non sunt, quae vocantur, aut homo felicior deo est, quoniam quidem, quae cara nobis sunt, non habet in usu deus. nec enim libido ad illum nec epularum lautitiae nec opes nec quicquam ex his hominem inescantibus et vili voluptate ducentibus pertinet. ergo aut credibile est bona deo deesse aut hoc ipsum argumentum est bona non esse, quod deo desunt. adice, quod multa, quae bona videri volunt, animalibus quam homini pleniora contingunt. illa cibo avidius utuntur, venere non aeque fatigantur, virium illis maior est et aequabilior firmitas. sequitur, ut multo feliciora sint homine. nam sine nequitia, sine fraudibus

degunt. fruuntur voluptatibus, quas et magis capiunt et ex facili sine ullo pudoris aut paenitentiae metu. considera tu itaque, an id bonum vocandum sit, quo deus ab homine vincitur. summum bonum in animo contineamus. obsolescit, si ab optima nostri parte ad pessimam transit et transfertur ad sensus, qui agiliores sunt animalibus mutis. non est summa felicitatis nostrae in carne ponenda. bona illa sunt vera, quae ratio dat, solida ac sempiterna, quae cadere non possunt, ne decrescere quidem aut minui. cetera opinione bona sunt et nomen quidem habent commune cum veris, proprietas quidem in illis boni non est. itaque commoda vocentur et, ut nostra lingua loquar, producta. ceterum sciamus mancipia nostra esse, non partes; et sint apud nos, sed ita, ut meminerimus extra nos esse. etiam si apud nos sint, inter subiecta et humilia numerentur, propter quae nemo se attollere debeat. quid enim stultius quam aliquem eo sibi placere, quod ipse non fecit? omnia ista nobis accedant, non haereant, ut si abducentur, sine ulla nostri laceratione discedant. utamur illis, non gloriemur, et utamur parce tamquam depositis apud nos et abituris. quisquis illa sine ratione possedit, non diu tenuit. ipsa enim se felicitas, nisi temperatur, premit. si fugacissimis bonis credidit, cito deseritur et, ut deseritur, adfligitur. paucis deponere felicitatem molliter licuit. ceteri cum iis, inter quae eminuere, labuntur et illos degravant ipsa, quae extulerant. ideo adhibebitur prudentia, quae modum illis aut parsimoniam imponat, quoniam quidem licentia opes suas praecipitat atque urget. nec umquam inmodica durarunt, nisi illa moderatrix ratio compescuit. hoc multarum tibi urbium ostendet eventus, quarum in ipso flore luxuriosa imperia ceciderunt et quicquid virtute partum erat, intemperantia corruit. adversus hos casus muniendi sumus. nullus autem contra fortunam inexpugnabilis murus est, intus instruamur. si illa pars tuta est, pulsari homo potest, capi non potest. quod sit hoc instrumentum, scire desideras? nihil indignetur sibi accidere sciatque illa ipsa, quibus laedi videtur, ad conservationem

universi pertinere et ex iis esse, quae cursum mundi officiumque consummant. placeat homini, quicquid deo placuit; ob hoc ipsum se suaque miretur, quod non potest vinci, quod mala ipsa sub se tenet, quod ratione, qua valentius nihil est, casum doloremque et iniuriam subigit. ama rationem! huius te amor contra durissima armabit. feras catulorum amor in venabula inpingit feritasque et inconsultus impetus praestat indomitas; iuvenilia nonnumquam ingenia cupido gloriae in contemptum tam ferri quam ignium misit; species quosdam atque umbra virtutis in mortem voluntariam trudit. quanto his omnibus fortior ratio est, quanto constantior, tanto vehementius per metus ipsos et pericula exibit. 'nihil agitis' inquit 'quod negatis ullum esse aliud honesto bonum; non faciet vos haec munitio tutos a fortuna et inmunes. dicitis enim inter bona esse liberos pios et bene moratam patriam et parentes bonos; horum pericula non potestis spectare securi. perturbabit vos obsidio patriae, liberorum mors, parentum servitus.' quid adversus hos pro nobis responderi soleat, ponam; deinde tunc adiciam, quid praeterea respondendum putem. alia condicio est in iis, quae ablata in locum suum aliquid incommodi substituunt; tamquam bona valitudo vitiata in malam transfertur; acies oculorum exstincta caecitate nos adficit; non tantum velocitas perit poplitibus incisis, sed debilitas pro illa subit. hoc non est periculum in iis, quae paulo ante rettulimus. quare? si amicum bonum amisi, non est mihi pro illo perfidia patienda, nec si bonos liberos extuli, in illorum locum impietas succedit. deinde non amicorum illic aut liberorum interitus, sed corporum est. bonum autem uno modo perit, si in malum transit, quod natura non patitur, quia omnis virtus et opus omne virtutis incorruptum manet. deinde etiam si amici perierunt, etiam si probati respondentesque voto patris liberi, est quod illorum expleat locum. quid sit quaeris? quod illos quoque bonos fecerat, virtus. haec nihil vacare patitur loci, totum animum tenet, desiderium omnium tollit, sola satis est, omnium enim bonorum vis et origo in ipsa est. quid refert, an

aqua decurrens intercipiatur atque abeat, si fons, ex quo fluxerat, salvus est? non dices vitam iustiorem salvis liberis quam amissis nec ordinatiorem nec prudentiorem nec honestiorem; ergo ne meliorem quidem. non facit adiectio amicorum sapientiorem, non facit stultiorem detractio, ergo nec beatiorem aut miseriorem. quamdiu virtus salva fuerit, non senties, quid abscesserit. 'quid ergo? non est beatior et amicorum et liberorum turba succinctus?' quidni non sit? summum enim bonum nec infringitur nec augetur; in suo modo permanet, utcumque fortuna se gessit. sive illi senectus longa contigit sive citra senectutem finitus est, eadam mensura summi boni est, quamvis aetatis diversa sit. utrum maiorem an minorem circulum scribas, ad spatium eius pertinet, non ad formam. licet alter diu manserit, alterum statim abduxeris et in eum, in quo scriptus est, pulverem solveris, in eadem uterque forma fuit. quod rectum est, nec magnitudine aestimatur nec numero nec tempore; non magis produci quam contrahi potest. honestam vitam ex centum annorum numero in quantum voles corripe et in unum diem coge, aeque honesta est. modo latius virtus funditur, regna urbes provincias temperat, fert leges, colit amicitias, inter propinquos liberosque dispensat officia, modo arto fine concluditur paupertatis exilii orbitatis, non tamen minor est, si ex altiore fastigio in privatum, ex regio in humile subducitur, ex publico et spatioso iure in angustias domus vel anguli coit. aeque magna est, etiam si in se recessit undique exclusa. nihilominus enim magni spiritus est et erecti, exactae prudentiae, indeclinabilis iustitiae. ergo aeque beata est. beatum enim illud uno loco positum est, in ipsa mente, grande, stabile, tranquillum, quod sine scientia divinorum humanorumque non potest effici. sequitur illud, quod me responsurum esse dicebam. non adfligitur sapiens liberorum amissione, non amicorum. eodem enim animo fert illorum mortem, quo suam expectat. non magis hanc timet quam illam dolet. virtus enim convenientia constat; omnia opera eius cum ipsa concordant et congruunt. haec concordia perit, si

animus, quem excelsum esse oportet, luctu aut desiderio summittitur. inhonesta est omnis trepidatio et sollicitudo, in ullo actu pigritia. honestum enim securum et expeditum est, interritum est, in procinctu stat. 'quid ergo? non aliquid perturbationi simile patietur? non et color eius mutabitur et vultus agitabitur et artus refrigescent? et quicquid aliud non ex imperio animi, sed inconsulto quodam naturae impetu geritur.' fateor. sed manebit illi persuasio eadem, nihil illorum malum esse nec dignum, ad quod mens sana deficiat. omnia, quae facienda erunt, audaciter facit et prompte. hoc enim stultitiae proprium quis dixerit, ignave et contumaciter facere, quae faciat, et alio corpus inpellere, alio animum distrahique inter diversissimos motus. nam propter illa ipsa, quibus extollit se miraturque, contempta est et ne illa quidem, quibus gloriatur, libenter facit. si vero aliquod timetur malum, eo proinde, dum expectat, quasi venisset, urguetur et quicquid ne patiatur timet, iam metu patitur. quemadmodum in corporibus incipientis languoris[1]) signa praecurrunt, quaedam enim segnitia enervis est et sine labore ullo lassitudo et oscitatio et horror membra percurrens, sic infirmus animus multo ante quam opprimatur malis quatitur. praesumit illa et ante tempus cadit. quid autem dementius quam angi futuris nec se tormento reservare, sed arcessere sibi miserias et admovere? quas optimum est differre, si discutere non possis. vis scire futuro neminem debere torqueri? quicumque audierit post quinquagesinum annum sibi patienda supplicia, non perturbatur, nisi si medium spatium transiluerit et se in illam saeculo post futuram sollicitudinem inmiserit. eodem modo fit, ut animos libenter aegros et captantes causas doloris vetera atque obliterata contristent. et quae praeterierunt et quae futura sunt, absunt. neutra sentimus. non est autem nisi ex eo, quod sentias, dolor. VALE.

---

[1]) Überliefert: in corporibus insignis languore und in corporibus insignis languorem. Hense schlägt vor: insidentis languoris.

15. Das höchste Gut ist auf jeden Fall erstrebenswert ohne Rücksicht auf Nutzen und Nachteile. (Ep. 67.)

Wer den Zweck will, muß auch die Mittel wollen. Wer die Kardinaltugenden der Stoiker, die *φρόνησις* und *σωφροσύνη* (prudentia), die *ἀνδρεία* (fortitudo und constantia), will, der muß auch die Gelegenheit herbeiwünschen, sie zu betätigen. Im Ertragen von Leiden aber zeigt sich erst die ganze Größe der stoischen Tugend; also sehnt sich der Stoiker nach dem Leiden. Sehnt sich doch auch der Soldat nach dem Krieg und verabscheut er die *μαλακία*, das mare mortuum des faulen Friedens, sehnt sich doch auch der Asket nach dem Schmerze, um darin seine Gottesliebe zu betätigen. Doch auch auf die Verhältnisse des gewöhnlichen Lebens findet die Lehre Anwendung. Der moralische Mensch sehnt sich nach der Arbeit trotz der Anstrengung und Mühe; und trotz aller Strapazen steigt der Wanderer frohen Mutes auf die Höhen der Alpen, nicht zuletzt um seine fortitudo und constantia zu betätigen.

Mit diesen Gedanken entfernt sich die Stoa, soweit es bei den Grundlagen des antiken Denkens möglich war, von der Glückseligkeitsmoral, indem sie das Glück rein geistig faßt, ohne jede Beziehung auf die Sinnlichkeit.

Seneca Lvcilio svo salvtem.

Vt a communibus initium faciam, ver aperire se coepit, sed iam inclinatum in aestatem, quo tempore calere debebat, intepuit nec adhuc illi fides est. saepe enim in hiemem revolvitur. vis scire, quam dubium adhuc sit? nondum me committo frigidae verae, adhuc rigorem eius infringo. 'hoc est' inquis 'nec calidum nec frigidum pati.' ita est, mi Lucili; iam aetas mea contenta est suo frigore. vix media regelatur aestate. itaque maior pars in vestimentis degitur. ago gratias senectuti, quod me lectulo adfixit. quidni gratias illi hoc nomine agam? quicquid debebam nolle, non possum. cum libellis mihi plurimus sermo est. si quando intervenerunt epistulae tuae, tecum

esse mihi videor et sic adficior animo, tamquam tibi non rescribam, sed respondeam. itaque et de hoc, quod quaeris, quasi conloquar tecum, quale sit, una scrutabimur. quaeris, an omne bonum optabile sit. 'si bonum est' inquis 'fortiter torqueri et magno animo uri et patienter aegrotare, sequitur, ut ista optabilia sint. nihil autem video ex istis voto dignum. neminem certe adhuc scio eo nomine votum solvisse, quod flagellis caesus esset aut podagra distortus aut eculeo longior factus.' distingue, mi Lucili, ista, et intelleges esse in iis aliquid optandum. tormenta abesse a me velim; sed si sustinenda fuerint, ut me in illis fortiter, honeste, animose geram, optabo. quidni ego malim non incidere bellum? sed si inciderit, ut vulnera, ut famem et omnia, quae bellorum necessitas adfert, generose feram, optabo. non sum tam demens, ut aegrotare cupiam; sed si aegrotandum fuerit, ut nihil intemperater, nihil effeminate faciam, optabo. ita non incommoda optabilia sunt, sed virtus, qua perferuntur incommoda. quidam ex nostris existimant omnium istorum fortem tolerantiam non esse optabilem, sed ne abominandam quidem, quia voto purum bonum peti debet et tranquillum et extra molestiam positum. ego dissentio. quare? primum quia fieri non potest, ut aliqua res bona quidem sit, sed optabilis non sit. deinde si virtus optabilis est, nullum autem sine virtute bonum est, omne bonum optabile est. deinde etiam si tormentorum fortis patientia optabilis est, etiamnunc interrogo: nempe fortitudo optabilis est? atqui pericula contemnit et provocat. pulcherrima pars eius maximeque mirabilis illa est, non cedere ignibus, obviam ire vulneribus, interdum tela ne vitare quidem, sed pectore excipere. si fortitudo optabilis est, et tormenta patienter ferre optabile est. hoc enim fortitudinis pars est. sed separa ista, ut dixi; nihil erit, quod tibi faciat errorem. non enim pati tormenta optabile est, sed pati fortiter. illud opto 'fortiter', quod est virtus. 'quis tamen umquam hoc sibi optavit?' quaedam vota aperta et professa sunt, cum particulatim fiunt, quaedam latent, cum uno voto multa conprensa sunt. tamquam opto mihi vitam

honestam; vita autem honesta actionibus variis constat. in hac est Reguli arca, Catonis scissum manu sua vulnus, Rutili exilium, calix venenatus, qui Socraten transtulit e carcere in caelum. ita cum optavi mihi vitam honestam, et haec optavi, sine quibus interdum honesta non potest esse. 'o terque quaterque beati, quis ante ora patrum Troiae sub moenibus altis contigit oppetere!'[1] quid interest, optes alicui an optabile fuisse fatearis? Decius se pro re publica devovit, in medios hostes concitato equo mortem petens inruit. alter post hunc, paternae virtutis aemulus, conceptis sollemnibus ac iam familiaribus verbis in aciem confertissimam incucurrit, de hoc sollicitus tantum, ut litaret, optabilem rem putans bonam mortem. dubitas ergo, an optimum sit memorabilem mori et in aliquo opere virtutis? cum aliquis tormenta fortiter patitur, omnibus virtutibus utitur. fortasse una in promptu sit et maxime appareat patientia. ceterum illic est fortitudo, cuius patientia et perpessio et tolerantia rami sunt; illic est prudentia, sine qua nullum initur consilium, quae suadet, quod effugere non possis, quam fortissime ferre; illic est constantia, quae deici loco non potest et propositum nulla vi extorquente dimittit; illic est individuus ille comitatus virtutum. quicquid honeste fit, una virtus facit, sed ex consilii sententia. quod autem ab omnibus virtutibus comprobatur, etiam si ab una fieri videtur, optabile est. quid? tu existimas ea tantum optabilia esse, quae per voluptatem et otium veniunt, quae excipiuntur foribus ornatis? sunt quaedam tristis voltus bona. sunt quaedam vota, quae non gratulantium coetu, sed adorantium venerantiumque celebrantur. ita tu non putas Regulum optasse, ut ad Poenos perveniret? indue magni viri animum et ab opinionibus volgi secede paulisper. cape, quantam debes, virtutis pulcherrimae ac magnificentissimae speciem, quae nobis non ture nec sertis, sed sudore et sanguine colenda est. aspice M. Catonem sacro illi pectori purissimas manus admoventem et vulnera parum

[1]) Verg. Aen. I 94 ss.

alte demissa laxantem. utrum tandem illi dicturus es 'vellem quae velles' et 'moleste fero' an 'feliciter quod agis'? hoc loco mihi Demetrius noster occurrit, qui vitam securam et sine ullis fortunae incursionibus mare mortuum vocat. nihil habere, ad quod exciteris, ad quod te concites, cuius denuntiatione et incursu firmitatem animi tui temptes, sed in otio inconcusso iacere non est tranquillitas, *μαλακία* est. Attalus Stoicus dicere solebat: 'malo me fortuna in castris suis quam in deliciis habeat. torqueor, sed fortiter. bene est. occidor, sed fortiter. bene est.' audi Epicurum, dicet et 'dulce est.' ego tam honestae rei ac severae numquam molle nomen imponam. uror, sed invictus. quidni hoc optabile putem? non quod urit me ignis, sed quod non vincit. nihil est virtute praestantius, nihil pulchrius. et bonum est et optabile, quicquid ex huius geritur imperio. VALE.

16. Es gibt nur ein wahres Gut. (Ep. 66.)

Tugend entspringt nicht aus den Sinnen, ist nicht Lust, und wird nicht durch die Wahrnehmung erkannt. (Vgl. No. 8, Ep. 124). Sie entspringt aus dem Geiste, ist ein richtiges Verstandesurteil. Nicht was die große Masse leichtfertig lobt, ist das echte Gute, sondern was der Verstand als dauernde, unwandelbare Überzeugung festhält. Dieses Verstandesurteil veranlaßt die Handlungen, und diese sind nur deshalb gut, weil in ihnen ein richtiges Urteil zum Ausdruck kommt. Von hier aus ist klar, daß es gleichgültig ist, in welchen Handlungen die recta ratio sich verkörpert; zur Tugend ist nur ihre Gegenwart erforderlich. Die Dinge, an denen ich handle, sind ja auch gar nicht von meiner Tat abhängig, und die Folgen der Tat richten sich erst recht nach der Natur der Dinge und nicht nach der des Handelnden oder nach seinem Urteil und seiner Gesinnung. Ein strenges Gesetz verknüpft das äußere Geschehen miteinander, dort herrscht nur bittere Notwendigkeit. Aber im Verstand, im Urteil ist Freiheit, ist Wahl, nur hier kommt uns die Möglichkeit zum Bewußtsein, daß etwas anders sein könnte und

sollte, als es wirklich ist; nur hier gibt es also ein Richtig und Falsch. In dieser Freiheit besteht auch das Wesen der Tugend. Tugend und Freiheit sind für die Stoa wie für Kant identische Begriffe. Aus eigenem freien Entschlusse muß der Mensch das Gute wollen, sein Urteil fällen. Er darf sich nicht von den Dingen und ihrem falschen Schein beeinflussen lassen, d. h. von irgendeinem endlichen, empirischen Zwecke. Der Geist muß ganz frei, ganz autonom seine Entschlüsse fassen. Dann wird er auch stets das Richtige treffen, denn das Falsche kann nur aus dem trügerischen Schein der Außendinge entspringen. Der Geist nämlich steht über den Dingen. Er ist göttlichen Ursprungs. Jedenfalls entspringt das Pflichtgebot nicht aus dem naturnotwendigen Ablaufe der Welt, sondern tritt an diesen Ablauf heran mit der Forderung, daß er so und nicht anders sein soll. Es befiehlt den Dingen. Das Sollen steht über dem Sein. Einzig die Tatsache des Pflichtgebotes belehrt uns, daß es neben und über der Kette der Naturnotwendigkeiten etwas anderes gibt, was diese Kette ändern will und ändern kann. Das Sollen über dem Sein, die Freiheit über der Notwendigkeit ist eine Tatsache, ein transzendentales Faktum, das, um die Sprache der Metaphysik zu gebrauchen, in dieses Leben hineinragt aus einer andern Welt. Der Verstand mit seiner Freiheit gehört nicht dieser Welt der Notwendigkeit an; er ist aus einem höhern Leben in diesen Körper hineingepflanzt, hineinverbannt. Er ist etwas Göttliches, er ist ein Teil des göttlichen Wesens, das in uns Menschen ein beschränktes Dasein fristet. So verknüpft hier Seneca den stoischen Gedanken von der All-Einheit des göttlichen Wesens mit der Natur, mit dem platonischen Gedanken von der Zweiheit der Welten, dem Reiche des Scheins und dem höhern Reiche der Ideen. Doch sind bei Plato wiederum die Ideen nicht Teile des göttlichen Wesens, sondern getrennte, einzelne Individuen. Man kann daher nicht sagen, daß hier Seneca den Boden der Stoa verlasse; nur die Ausdrücke sind zum Teil der platonischen Philosophie entlehnt. Echt stoisch ist auch die Definition:

ratio est naturae imitatio. Die Natur hat ihr ewiges Gesetz, dieses ewige Gesetz geht auch in den Verstand ein, und das richtige Urteil ist dasjenige, das dieses ewige Gesetz zum Ausdruck bringt. Mit der Natur übereinstimmen heißt also, dieses Gesetz der Natur auch zum Richtpunkte seines Urteilens und damit seines Handelns machen, es heißt tugendhaft sein. Mit Recht nennt daher die Stoa das tugendhafte Handeln auch naturam sequi, consentire cum natura, ex naturae voluntate se gerere.

Auch hier wird klar, daß Freiheit und Notwendigkeit für die Stoa im letzten Grunde zusammenfallen. Naturgesetz und Pflichtgebot sind eigentlich dasselbe. Das Gesetz strebt unbewußt demselben Ziele zu, welches das Pflichtgebot mit Bewußtsein als Maxime unseres Handelns aufstellt. Auch in der toten Natur steckt der Samen der perfecta ratio, auch ihre *λόγος* ist *σπερματικός*.

Daß sonach die Tugend keine Grade hat, daß sie ihrem Wesen nach stets einheitlich ist, bedarf kaum der Erörterung. Der Wert des Urteils, die Gesinnung, wird nicht durch die Materie der Handlung verändert. Diese Materie selbst ist allerdings überaus mannigfaltig. Will man nach ihr die bona einteilen, so ergeben sich nach stoischer Ansicht drei Arten von Gütern: 1. Die, welche unserer individuellen Natur gemäß sind, wie Freude, Friede usw. 2. Die, welche gegen unsere Natur sind, wie Ertragen von Schmerzen usw. 3. Die, welche völlig indifferent (media) sind, wie friedlicher Blick, zierlicher Gang. Doch das alles sind nicht an sich echte Güter. Sie sind es nur, wenn und insoweit in ihnen die sittlich-gute Gesinnung, das richtige ethische Urteil in die Erscheinung tritt.

So führt uns dieser Brief recht tief in die stoische Metaphysik hinein, und es muß zu seinem vollen Verständnis auf die entsprechenden Teile des Anhangs verwiesen werden.

Seneca Lvcilio svo salvtem.

Claranum, condiscipulum meum, vidi post multos annos; non, puto, expectas, ut adiciam senem, sed mehercules

viridem animo ac vigentem et cum corpusculo suo conluctantem. inique enim se natura gessit et talem animum male conlocavit; aut fortasse voluit hoc ipsum nobis ostendere, posse ingenium fortissimum ac beatissimum sub qualibet cute latere. vincit tamen omnia impedimenta et ad cetera contemnenda a contemptu sui venit. errare mihi visus est, qui dixit 'gratior et pulchro veniens e corpore virtus'.[1]) non enim ullo honestamento eget. ipsa magnum sui decus est et corpus suum consecrat. aliter certe Claranum nostrum coepi intueri. formosus mihi videtur et tam rectus corpore quam est animo. potest ex casa vir magnus exire, potest et ex deformi humilique corpusculo formosus animus ac magnus. quosdam itaque mihi videtur in hoc tales natura generare, ut adprobet virtutem omni loco nasci. si posset per se nudos edere animos, fecisset; nunc, quod amplius est, facit. quosdam enim edit corporibus impeditos, sed nihilominus perrumpentes obstantia. Claranus mihi videtur in exemplar editus, ut scire possemus non deformitate corporis foedari animum, sed pulchritudine animi corpus ornari. quamvis autem paucissimos una fecerimus dies, tamen multi nobis sermones fuerunt, quos subinde egeram et ad te permittam. hoc primo die quaesitum est, quomodo possint paria bona esse, si triplex eorum condicio est. quaedam, ut nostris videtur, prima bona sunt, tamquam gaudium, pax, salus patriae; quaedam secunda, in materia infelici expressa, tamquam tormentorum patientia et in morbo gravi temperantia. illa bona derecto optabimus nobis, haec, si necesse erit. sunt adhuc tertia, tamquam modestus incessus et conpositus ac probus vultus et conveniens prudenti viro gestus. quomodo ista inter se paria esse possunt, cum alia optanda sint, alia aversanda? si volumus ista distinguere, ad primum bonum revertamur et consideremus id, quale sit. animus intuens vera, peritus fugiendorum ac petendorum, non ex opinione, sed ex natura pretia rebus inponens, toti se inserens mundo et in omnes eius

[1]) Vergil Aen. V. 344.

actus contemplationem suam mittens, cogitationibus actionibusque intentus, ex aequo magnus ac vehemens, asperis blandisque pariter invictus, neutri se fortunae summittens, supra omnia quae contingunt acciduntque, eminens, pulcherrimus, ordinatissimus cum decore tum viribus, sanus ac siccus, inperturbatus, intrepidus, quem nulla vis frangat, quem nec attolant fortuita nec deprimant — talis animus virtus est. haec eius est facies, si sub unum veniat aspectum et semel tota se ostendat. ceterum multae eius species sunt. pro vitae varietate et pro actionibus explicantur, nec minor fit aut maior ipsa. decrescere enim summum bonum non potest nec virtuti ire retro licet; sed in alias atque alias qualitates convertitur ad rerum, quas actura est, habitum figurata. quidquid attigit, in similitudinem sui adducit et tinguit, actiones, amicitias, interdum domos totas, quas intravit disposuitque, condecorat. quidquid tractavit, id amabile, conspicuum, mirabile facit. itaque vis eius et magnitudo ultra non potest surgere, quando incrementum maximo non est. nihil invenies rectius recto, non magis quam verius vero, quam temperato temperatius. omnis in modo est virtus. modo certa mensura est. constantia non habet, quo procedat, non magis quam fiducia aut veritas aut fides. quid accedere perfecto potest? nihil, aut perfectum non erat, cui accessit; ergo ne virtuti quidem, cui si quid adici potest, defuit. honestum quoque nullam accessionem recipit. honestum est enim propter ista, quae rettuli. quid porro? decorum et iustum et legitimum non eiusdem esse formae putas, certis terminis conprensum? crescere posse inperfectae rei signum est. bonum omne in easdem cadit leges. iuncta est privata et publica utilitas, tam mehercules quam inseparabile est laudandum petendumque. ergo virtutes inter se pares sunt et opera virtutis et omnes homines, quibus illae contigere. satorum vero animaliumque virtutes cum mortales sint, fragiles quoque caducaeque sunt et incertae. exiliunt residuntque et ideo non eodem pretio aestimantur. una inducitur humanis virtutibus regula. una enim est ratio recta simplexque.

nihil est divino divinius, caelesti caelestius. mortalia minuuntur, cadunt, deteruntur, crescunt, exhauriuntur, inplentur. itaque illis in tam incerta sorte inaequalitas est; divinorum una natura est. ratio autem nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa. si ratio divina est, nullum autem bonum sine ratione est, bonum omne divinum est. nullum porro inter divina discrimen est; ergo nec inter bona. paria itaque sunt et gaudium et fortis atque obstinata tormentorum perpessio. in utroque enim eadem est animi magnitudo, in altero remissa et laeta, in altera pugnax et intenta. quid? tu non putas parem esse virtutem eius, qui fortiter hostium moenia expugnat, et eius, qui obsidionem patientissime sustinet? et magnus Scipio, qui Numantiam cludit et conprimit cogitque invictas manus in exitium ipsas suum verti et magnus ille obsessorum animus, qui scit non esse clusum, cui mors aperta est, et in conplexu libertatis expirat. aeque reliqua quoque inter se paria sunt, tranquillitas, simplicitas, liberalitas, constantia, aequanimitas, tolerantia. omnibus enim istis una virtus subest, quae animum rectum et indeclinabilem praestat. 'quid ergo? nihil interest inter gaudium et dolorum inflexibilem patientiam?' nihil, quantum ad ipsas virtutes; plurimum inter illa, in quibus virtus utraque ostenditur. in altero enim naturalis est animi remissio ac laxitas, in altero contra naturam dolor. itaque media sunt haec, quae plurimum intervalli recipiunt, virtus in utroque par est. virtutem materia non mutat; nec peiorem facit dura ac difficilis, nec meliorem hilaris et laeta. necesse est ergo par sit. in utraque enim quod fit, aeque recte fit, aeque prudenter, aeque honeste; ergo aequalia sunt bona, ultra quae nec hic potest se melius in hoc gaudio gerere nec ille melius in illis cruciatibus. duo autem, quibus nihil fieri melius potest, paria sunt. nam si, quae extra virtutem posita sunt, aut minuere illam aut augere possunt, desinit unum bonum esse, quod honestum. si hoc concesseris, omne honestum periit. quare? dicam; quia nihil honestum est, quod ab invito, quod a coacto fit. omne honestum

voluntarium est. admisce illi pigritiam, querellam, tergiversationem, metum — quod habet in se optimum, perdidit, sibi placere. non potest honestum esse, quod non est liberum. nam quod timet, servit. honestum omne securum est, tranquillum est; si recusat aliquid, si conplorat, si malum iudicat, perturbationem recipit et in magna discordia volutatur. hinc enim species recti vocat, illinc suspicio mali retrahit. itaque, qui honeste aliquid facturus est, quicquid opponitur, id etiam si incommodum putat, malum non putet, velit, libens faciat. omne honestum iniussum incoactumque est, sincerum et nulli malo mixtum. scio, quid mihi responderi hoc loco possit: 'hoc nobis persuadere conaris, nihil interesse, utrum aliquis in gaudio sit an in eculeo iaceat ac tortorem suum lasset?' poteram respondere: Epicurus quoque ait sapientem, si in Phalaridis tauro peruratur, exclamaturum: 'dulce est et ad me nihil pertinet.' quid miraris, si ego paria bona dico (alterius in convivio iacentis) alterius inter tormenta fortissime stantis, cum, quod incredibilius est, dicat Epicurus, dulce esse torreri? sed hoc respondeo, plurimum interesse inter gaudium et dolorem; si quaeratur electio, alterum petam, alterum vitabo. illud secundum naturam est, hoc contra. quamdiu sic aestimantur, magno inter se dissident spatio; cum ad virtutem ventum est, utraque par est et quae per laeta procedit et quae per tristia. nullum habet momentum vexatio et dolor et quicquid aliud incommodi est. virtute enim obruitur. quemadmodum minuta lumina claritas solis obscurat, sic dolores, molestias, iniurias virtus magnitudine sua elidit atque opprimit et quocumque adfulsit, ibi quicquid sine illa apparet, extinguitur; nec magis ullam portionem habent incommoda, cum in virtutem inciderunt, quam in mari nimbus. hoc ut scias ita esse, ad omne pulchrum vir bonus sine ulla cunctatione procurret. stet illic licet carnifex, stet tortor atque ignis, perseverabit nec quid passurus, sed quid facturus sit, aspiciet et se honestae rei tamquam bono viro credet, utilem illam sibi iudicabit, tutam, prosperam. eundem locum habebit apud illum

honesta res, sed tristis atque aspera, quem vir bonus pauper aut exul ac pallidus. agedum pone ex alia parte virum bonum divitiis abundantem, ex altera nihil habentem, sed in se omnia, uterque aeque vir bonus erit, etiam si fortuna dispari utetur. idem, ut dixi, in rebus iudicium est, quod in hominibus. aeque laudabilis virtus est in corpore valido ac libero posita quam in morbido ac vincto. ergo tuam quoque virtutem non magis laudabis, si corpus illi tuum integrum fortuna praestiterit quam si ex aliqua parte mutilatum; alioqui hoc erit ex servorum habitu dominum aestimare. omnia enim ista, in quae dominium casus exercet, serva sunt, pecunia et corpus et honores, inbecilla, fluida, mortalia, possessionis incertae. illa rursus libera et invicta opera virtutis, quae non ideo magis adpetenda sunt, si benignius a fortuna tractantur, nec minus, si aliqua iniquitate rerum premuntur. quod amicitia in hominibus est, hoc in rebus adpetitio. non, puto, magis amares virum bonum locupletem quam pauperem, nec robustum et lacertosum quam gracilem et languidi corporis; ergo ne rem quidem magis adpetes aut amabis hilarem ac pacatam quam distractam et operosam. et si hoc est, magis diliges ex duobus aeque bonis viris nitidum et unctum quam pulverulentum et horrentem; deinde hoc usque pervenies, ut magis diligas integrum omnibus membris et inlaesum quam debilem aut luscum. paulatim fastidium tuum illo usque procedet, ut ex duobus aeque iustis ac prudentibus comatum et crispulum malis. ubi par in utroque virtus est, non comparet aliarum rerum inaequalitas. omnia enim alia non partes, sed accessiones sunt. num quis tam iniquam censuram inter suos agit, ut sanum filium quam aegrum magis diligat, procerumve et excelsum quam brevem aut modicum? fetus suos non distinguunt ferae et se in alimentum pariter omnium sternunt; aves ex aequo partiuntur cibos. Vlixes ad Ithacae suae saxa sic properat, quemadmodum Agamemnon ad Mycenarum nobiles muros. nemo enim patriam quia magna est amat, sed quia sua. quorsus haec pertinent? ut scias virtutem omnia opera velut

fetus suos isdem oculis intueri, aeque indulgere omnibus et quidem impensius laborantibus, quoniam quidem etiam parentium amor magis in ea, quorum miseretur, inclinat. virtus quoque opera sua, quae videt adfici et premi, non magis amat, sed parentium bonorum more magis complectitur ac fovet. quare non est ullum bonum altero maius? quia non est quicquam apto aptius, quia plano nihil est planius. non potes dicere hoc magis par esse alicui quam illud; ergo nec honesto honestius quicquam est. quod si par omnium virtutum natura est, tria genera bonorum in aequo sunt. ita dico: in aequo est moderate gaudere et moderate dolere. laetitia illa non vincit hanc animi firmitatem sub tortore gemitus devorantem. illa bona optabilia, haec mirabilia sunt, utraque nihilominus paria, quia quidquid incommodi est, vi tanto maioris boni tegitur. quisquis haec inparia iudicat, ab ipsis virtutibus avertit oculos et exteriora circumspicit. bona vera idem pendent, idem patent. illa falsa multum habent vani. itaque speciosa et magna contra visentibus, cum ad pondus revocata sunt, fallunt. ita est, mi Lucili; quicquid vera ratio commendat, solidum et aeternum est, firmat animum attollitque semper futurum in excelso. illa, quae temere laudantur et vulgi sententia bona sunt, inflant inanibus laetos; rursus ea, quae timentur tamquam mala, iniciunt formidinem mentibus et illas non aliter quam animalia species periculi agitant. utraque ergo res sine causa animum et diffundit et mordet, nec illa gaudio nec haec metu digna est. sola ratio inmutabilis et iudicii tenax est. non enim servit, sed imperat sensibus. ratio rationi par est, sicut rectum recto. ergo et virtus non aliud quam recta ratio. omnes virtutes rationes sunt. rationes sunt, si rectae sunt. si rectae sunt, et pares sunt. qualis ratio est, tales et actiones sunt; ergo omnes pares sunt. nam cum similes rationi sint, similes et inter se sunt. pares autem actiones inter se esse dico, quia honestae rectaeque sunt. ceterum magna habebunt discrimina variante materia, quae modo latior est, modo angustior, modo inlustris, modo ignobilis, modo ad multos pertinens, modo ad paucos.

in omnibus tamen istis id, quod optimum est, par est; honestae sunt. tamquam viri boni omnes pares sunt, quia boni sunt. sed habent differentias aetatis. alius senior est, alius iuvenior. habent corporis; alius formosus, alius deformis est. habent fortunae; ille dives, hic pauper est, ille gratiosus, potens, urbibus notus et populis, hic ignotus plerisque et obscurus. sed per illud, quo boni sunt, pares sunt. de bonis ac malis sensus non iudicat; quid utile sit, quid inutile, ignorat. non potest ferre sententiam, nisi in rem praesentem perductus est. nec futuri providus est nec praeteriti memor; quid sit consequens, nescit. ex hoc autem rerum ordo seriesque contexitur et unitas vitae per rectum itura. ratio ergo arbitra est bonorum ac malorum. aliena et externa pro vilibus habet et ea, quae neque bona sunt neque mala, accessiones minimas ac levissimas iudicat. omne enim illi bonum in animo est. ceterum bona quaedam prima existimat, ad quae ex proposito venit, tamquam victoriam, bonos liberos, salutem patriae. quaedam secunda, quae non apparent, nisi in rebus adversis, tamquam aequo animo pati morbum magnum, exilium. quaedam media, quae nihilo magis secundum naturam sunt quam contra naturam, tamquam prudenter ambulare, conposite sedere. non enim minus secundum naturam est sedere quam stare aut ambulare. duo illa bona superiora diversa sunt. prima enim secundum naturam sunt, gaudere liberorum pietate, patriae incolumitate. secunda contra naturam sunt, fortiter obstare tormentis et sitim perpeti morbo urente praecordia. 'quid ergo? aliquid contra naturam bonum est?' minime; sed id aliquando contra naturam est, in quo bonum illud existit. vulnerari enim et subiecto igne tabescere et adversa valetudine adfligi contra naturam est, sed inter ista servare animum infatigabilem secundum naturam est. et ut, quod volo, exprimam breviter, materia boni aliquando contra naturam est, bonum numquam, quoniam bonum sine ratione nullum est, sequitur autem ratio naturam. 'quid est ergo ratio?' naturae imitatio. 'quod est summum hominis bonum?' ex naturae voluntate se gerere. 'non est' inquit 'dubium, quin felicior pax sit numquam lacessita

quam multo reparata sanguine. non est dubium' inquit 'quin felicior res sit inconcussa valetudo quam ex gravibus morbis et extrema minitantibus in tutum vi quadam et patientia educta. eodem modo non erit dubium, quin maius bonum sit gaudium quam obnixus animus ad perpetiendos cruciatus vulnerum aut ignium.' minime. illa enim, quae fortuita sunt, plurimum discriminis recipiunt; aestimantur enim utilitate sumentium. bonorum omnium unum propositum est consentire naturae. hoc in omnibus par est. cum alicuius in senatu sententiam sequimur, non potest dici, ille magis adsentitur quam ille; ab omnibus in eandem sententiam itur. idem de virtutibus dico, omnes naturae adsentiuntur. idem de bonis dico, omnia naturae adsentiuntur. alter adulescens decessit, alter senex, aliquis praeter hos infans, cui nihil amplius contigit quam prospicere vitam. omnes hi aeque fuere mortales, etiam si mors aliorum longius vitam passa est procedere, aliorum in medio flore praecidit, aliorum interrupit ipsa principia. alius inter cenandum solutus est, alterius continuata mors somno est, aliquem concubitus extinxit. his oppone ferro transfossos aut exanimatos serpentium morsu aut fractos ruina aut per longam nervorum contractionem extortos minutatim. aliquorum melior dici, aliquorum peior potest exitus. mors quidem omnium par est. per quae veniunt, diversa sunt; id in quod desinunt, unum est. mors nulla maior aut minor est; habet enim eundem in omnibus modum, finisse vitam. idem tibi de bonis dico. hoc bonum inter meras voluptates est, hoc inter tristia et acerba. illud fortunae indulgentiam rexit, hoc violentiam domuit; utrumque aeque bonum est, quamvis illud plana et molli via ierit, hoc aspera. idem finis omnium est; bona sunt, laudanda sunt, virtutem rationemque comitantur. virtus aequat inter se, quicquid agnoscit. nec est, quare hoc inter nostra placita mireris. apud Epicurum duo bona sunt, ex quibus summum illud beatumque conponitur, ut corpus sine dolore sit, animus sine perturbatione. haec bona non crescunt, si plena sunt. quo enim crescet, quod plenum est? dolore corpus caret; quid ad hanc accedere indolentiam potest?

animus constat sibi et placidus est; quid accedere ad hanc tranquillitatem potest? quemadmodum serenitas caeli non recipit maiorem adhuc claritatem in sincerissimum nitorem repurgata, sic hominis corpus animumque curantis et bonum suum ex utroque nectentis perfectus est status et summam voti sui invenit, si nec aestus animo est nec dolor corpori. si qua extra blandimenta contingunt, non augent summum bonum, sed ut ita dicam, condiunt et oblectant. absolutum enim illud humanae naturae bonum corporis et animi pace contentum est. dabo apud Epicurum tibi etiamnunc simillimam huic nostrae divisionem bonorum. alia enim sunt apud illum, quae malit contingere sibi, ut corporis quietem ab omni incommodo liberam et animi remissionem bonorum suorum contemplatione gaudentis. alia sunt, quae, quamvis nolit accidere, nihilominus laudat et conprobat, tamquam illam, quam paulo ante dicebam, malae valetudinis et dolorum gravissimorum perpessionem, in qua Epicurus fuit illo summo ac fortunatissimo die suo. ait enim se vesicae et exulcerati ventris tormenta tolerare ulteriorem doloris accessionem non recipientia, esse nihilominus sibi illum beatum diem. beatum autem agere, nisi qui est in summo bono, non potest. ergo et apud Epicurum sunt haec bona, quae malles non experiri, sed quia ita res tulit, et amplexanda et laudanda et exaequanda summis sunt. non potest dici, hoc non esse par maximis bonum, quod beatae vitae clausulam inposuit, cui Epicurus extrema voce gratias egit. permitte mihi, Lucili virorum optime, aliquid audacius dicere. si ulla bona maiora esse aliis possent, haec ego, quae tristia videntur, mollibus illis et delicatis praetulissem, haec maiora dixissem. maius est enim difficilia perfringere quam laeta moderari. eadem ratione fit, scio, ut aliquis felicitatem bene et ut calamitatem fortiter ferat. aeque esse fortis potest, qui pro vallo securus excubuit nullis hostibus castra temptantibus et qui succisis poplitibus in genua se excepit nec arma dimisit; 'macte virtute esto' sanguinulentis et ex acie redeuntibus dicitur. itaque haec magis laudaverim bona excercita et fortia et cum fortuna rixata. ego non dubitem,

quin magis laudem truncam illam et retorridam manum Mucii quam cuiuslibet fortissimi salvam. stetit hostium flammarumque contemptor et manum suam in hostili foculo destillantem perspectavit, donec Porsenna, cuius poenae favebat gloriae invidit et ignem invito eripi iussit. hoc bonum quidni inter prima numerem tantoque maius putem quam illa secura et intemptata fortunae, quanto rarius est hostem amissa manu vicisse quam armata? 'quid ergo?' inquis 'hoc bonum tibi optabis?' quidni? hoc enim, nisi qui potest et optare, non potest facere. an potius optem, ut malaxandos articulos exoletis meis porrigam? ut muliercula aut aliquis in mulierculam ex viro versus digitulos meos ducat? quidni ego feliciorem putem Mucium, quod sic tractavit ignem, quasi illam manum tractatori praestitisset? in integrum restituit, quidquid erraverat. confecit bellum inermis ac mancus et illa manu trunca reges duos vicit. Vale.

e) Einige Anwendungen der Lehre auf das praktische Leben.

17. Stellung des Stoikers zu Kunst und Wissenschaft.
(Ep. 88.)

Die Bedeutung dieses Briefes liegt nicht in der Antwort auf die Frage, welchen Wert Kunst und Wissenschaft haben. Es ist nämlich nach den früheren Briefen schon längst klar, daß sie höchstenfalls nicht schädlich sein werden. Sie gehören zu den producta, den *προηγμένα*. Mit der Tugend haben sie nichts zu schaffen. Sie fördern die Tugend nicht mehr, als etwa die Speisen, welche der Mensch auch nötig hat, damit er tugendhaft werden kann, weil er ohne sie überhaupt nicht leben würde.

Der Brief bietet uns aber ein überaus reizvolles kulturgeschichtliches Bild. Er läßt uns einen Blick in den Wissenschaftsbetrieb der Zeit werfen. Wir sehen die Probleme, welche die Gelehrten damals beschäftigten. Besonders aus der Tätigkeit der Philologen, der Didymus, Aristarch, Apion erhalten wir bezeichnende Beispiele.

Bemerkenswert ist, daß es gerade die stoischen Philologen der pergamenischen Schule waren, welche den größten Teil der hier angeführten Themata behandelt haben. Die Stoiker waren es wohl, welche zuerst Homer für sich in Anspruch nahmen und aus seinen Gesängen alles Wissen für alle Zeiten herauslesen wollten. So deutete Krates (250 in Pergamon) die 10 Ringe auf dem Schild des Achilles als die 10 Himmelskreise. Das Laestrygonenland, in dem der eintreibende und austreibende Hirt sich begegnen, war ihm das nördliche Britannien, von dem Pytheas von Massilia berichtet hatte. Die Fahrten des Odysseus und Menelaos verlegte er nicht wie Aristarch in das Mittelmeer, sondern in das äußere Weltmeer. Dabei benutzte er die altstoische Annahme von der aequatorialen Lage des Okeanosstromes [1]) Für die Behandlung der Geometrie ist besonders interessant die richtige Erkenntnis, daß ihre Prinzipien, wie die aller Einzelwissenschaften nicht aus ihr selbst stammen, sondern ihr als Voraussetzungen gegeben sind. Das hatte Aristoteles gelehrt.

Für die Stellung der eigentlichen Künste und der Künstler in unserem Sinne des Wortes verdient hervorgehoben zu werden, daß sie mit Köchen und Fechtmeistern auf eine Stufe gestellt und als ministri luxuriae behandelt werden. Die Kunstprodukte standen ja auch, zumal in Rom, durchaus im Dienste des täglichen Lebens, sie dienten zur Dekoration usw., und es war gewiß nicht Kunstverständnis, was die römischen Millionäre veranlaßte, ihre Paläste und Gärten mit überseeischen (griechischen) Bildwerken zu schmücken.

Auch in dieser Frage nahm die mittlere Stoa eine weniger rigorose Stellung ein. Poseidonios hatte eben die logische Strenge des stoischen Tugendbegriffes gemildert, und so konnte er neben dem summum bonum auch noch andere bona anerkennen.

---

[1]) Siehe auch H. Berger: Geschichte der wissenschaftlichen Erdkunde bei den Griechen.

Seneca Lvcilio svo salvtem.

De liberalibus studiis quid sentiam, scire desideras; nullum suspicio, nullum in bonis numero, quod ad aes exit. meritoria artificia sunt, hactenus utilia, si praeparant ingenium, non detinent. tamdiu enim istis inmorandum est, quamdiu nihil animus agere maius potest; rudimenta sunt nostra, non opera. quare liberalia studia dicta sint, vides; quia homine libero digna sunt. ceterum unum studium vere liberale est, quod liberum facit. hoc est sapientiae, sublime, forte, magnanimum. cetera pusilla et puerilia sunt. an tu quicquam in istis esse credis boni, quorum professores turpissimos omnium ac flagitiosissimos cernis? non discere debemus ista, sed didicisse. quidam illud de liberalibus studiis quaerendum iudicaverunt, an virum bonum facerent. ne promittunt quidem nec huius rei scientiam adfectant. grammaticus circa curam sermonis versatur et, si latius evagari vult, circa historias, iam ut longissime fines suos proferat circa carmina. quid horum ad virtutem viam sternit? syllabarum enarratio et verborum diligentia et fabularum memoria et versuum lex ac modificatio? quid ex his metum demit, cupiditatem eximit, libidinem frenat? ad geometriam transeamus et ad musicen. nihil apud illas invenies, quod vetet timere, vetet cupere. quae si quis ignorat, alia frustra scit. utrum doceant isti virtutem an non? si non docent, ne tradunt quidem. si docent, philosophi sunt. vis scire, quam non ad docendam virtutem consederint? aspice, quam dissimilia inter se omnium studia sint. atqui similitudo esset idem docentium. nisi forte tibi Homerum philosophum fuisse persuadent, cum his ipsis, quibus colligunt, negent. nam modo Stoicum illum faciunt, virtutem solam probantem et voluptates refugientem et ab honesto ne immortalitatis quidem pretio recedentem, modo Epicureum, laudantem statum quietae civitatis et inter convivia cantusque vitam exigentis, modo Peripateticum, tria bonorum genera inducentem, modo Academicum, omnia incerta dicentem. apparet nihil horum esse in illo, quia omnia sunt. ista enim inter se dissident. demus illis Homerum philosophum

fuisse, nempe sapiens factus est, antequam carmina ulla cognosceret. ergo illa discamus, quae Homerum fecere sapientem. hoc quidem me quaerere, uter maior aetate fuerit, Homerus an Hesiodus, non magis ad rem pertinet quam scire, cum minor Hecuba fuerit quam Helena, quare tam male tulerit aetatem. quid? inquam, annos Patrocli et Achillis inquirere ad rem existimas pertinere? quaeris Vlixes ubi erraverit, potius quam efficias, ne nos semper erremus? non vacat audire, utrum inter Italiam et Siciliam iactatus sit an extra notum nobis orbem, neque enim potuit in tam angusto error esse tam longus. tempestates nos animi cotidie iactant et nequitia in omnia Vlixis mala inpellit. non deest forma, quae sollicitet oculos, non hostis; hinc monstra effera et humano cruore gaudentia, hinc insidiosa blandimenta aurium, hinc naufragia et tot varietates malorum. hoc me doce, quomodo patriam amem, quomodo uxorem, quomodo patrem, quomodo ad haec tam honesta vel naufragus navigem. quid inquiris, an Penelopa inpudica fuerit, an verba saeculo suo dederit? an Vlixem illum esse, quem videbat, antequam sciret, suspicata sit? doce me, quid sit pudicitia et quantum in ea bonum, in corpore an in animo posita sit. ad musicum transeo. doces me, quomodo inter se acutae ac graves consonent, quomodo nervorum disparem reddentium sonum fiat concordia. fac potius, quomodo animus secum meus consonet nec consilia mea discrepent. monstras mihi, qui sint modi flebiles. monstra potius, quomodo inter adversa non emittam flebilem vocem. metiri me geometres docet latifundia potius quam doceat, quomodo metiar, quantum homini satis sit. numerare docet me et avaritiae commodat digitos potius quam doceat nihil ad rem pertinere istas computationes, non esse feliciorem, cuius patrimonium tabularios lassat, immo quam supervacua possideat, qui infelicissimus futurus est, si quantum habeat per se conputare cogetur. quid mihi prodest scire agellum in partes dividere, si nescio cum fratre dividere? quid prodest colligere subtiliter pedes iugeri et conprendere etiam si quid decempedam effugit,

si tristem me facit vicinus inpotens et aliquid ex meo abradens? docet, quomodo nihil perdam ex finibus meis; at ego discere volo, quomodo totos hilaris amittam. 'paterno agro et avito' inquit 'expellor.' quid? ante avum tuum quis istum agrum tenuit? cuius, non dico hominis, sed populi fuerit, expedire potes? non dominus isto, sed colonus intrasti. cuius colonus es? si bene tecum agitur, heredis. negant iurisconsulti quicquam usu capi. publicum est et quidem generis humani. o egregiam artem! scis rotunda metiri, in quadratum redigis quamcumque acceperis formam, intervalla siderum dicis, nihil est, quod in mensuram tuam non cadat. si artifex es, metire hominis animum. dic, quam magnus sit, dic, quam pusillus sit. scis, quae recta sit linea. quid tibi prodest, si, quid in vita rectum sit, ignoras? venio nunc ad illum, qui caelestium notitia gloriatur; 'frigida Saturni sese quo stella receptet, quos ignis caeli Cyllenius erret in orbes.'[1]) hoc scire quid proderit? ut sollicitus sim, cum Saturnus et Mars ex contrario stabunt aut cum Mercurius vespertinum faciet occasum vidente Saturno, potius quam hoc discam, ubicumque sunt ista, propitia esse nec posse mutari? agit illa continuus ordo fatorum et inevitabilis cursus. per statas vices remeant et effectus rerum omnium aut movent aut notant. sed sive quicquid evenit faciunt, quid inmutabilis rei notitia proficiet? sive significant, quid refert providere quod effugere non possis? scias ista, nescias; fient. 'si vero solem ad rapidum stellasque sequentes ordine respicies, numquam te crastina fallet hora nec insidiis noctis capiere serenae.'[2]) satis abundeque provisum est, ut ab insidiis tutus essem. 'numquid me crastina non fallit hora? fallit enim, quod nescienti evenit.' ego quid futurum sit, nescio; quid fieri possit, scio. ex hoc nihil desperabo, totum expecto; si quid remittitur, boni consulo. fallit me hora, si parcit, sed ne sic quidem fallit. nam quemadmodum

---

[1]) Verg. georg. I 336 s.

[2]) ibid. 424 ss.

scio omnia accidere posse, sic scio et non utique casura. utique secunda expecto, malis paratus sum. in illo feras me necesse est non per praescriptum euntem. non enim adducor, ut in numerum liberalium artium pictores recipiam, non magis quam statuarios aut marmorarios aut ceteros luxuriae ministros. aeque luctatores et totam oleo ac luto constantem scientiam expello ex his studiis liberalibus. aut et unguentarios recipiam et cocos et ceteros voluptatibus nostris ingenia accommodantes sua. quid enim, oro te, liberale habent isti ieiuni vomitores, quorum corpora in sagina, animi in macie et veterno sunt? an liberale studium istuc esse iuventuti nostrae credimus, quam maiores nostri rectam exercuerunt hastilia iacere, sudem torquere, equum agitare, arma tractare? nihil liberos suos docebant, quod discendum esset iacentibus. sed nec hae nec illae docent aluntve virtutem. quid enim prodest equum regere et cursum eius freno temperare, adfectibus effrenatissimis abstrahi? quid prodest multos vincere luctatione vel caestu, ab iracundia vinci? 'quid ergo? nihil nobis liberalia conferunt studia?' ad alia multum, ad virtutem nihil. nam et hae viles ex professo artes, quae manu constant, ad instrumenta vitae plurimum conferunt, tamen ad virtutem non pertinent. 'quare ergo liberalibus studiis filios erudimus?' non quia virtutem dare possunt, sed quia animum ad accipiendam virtutem praeparant. quemadmodum prima illa, ut antiqui vocabant, litteratura, per quam pueris elementa traduntur, non docet liberales artes, sed mox percipiendis locum parat, sic liberales artes non perducunt animum ad virtutem, sed expediunt. quattuor ait esse artium Posidonius genera. sunt vulgares et sordidae, sunt ludicrae, sunt pueriles, sunt liberales. vulgares opificum, quae manu constant et ad instruendam vitam occupatae sunt, in quibus nulla decoris, nulla honesti simulatio est. ludicrae sunt, quae ad voluptatem oculorum atque aurium tendunt. his adnumeres licet machinatores, qui pegmata per se surgentia excogitant et tabulata tacite in sublime crescentia et alias ex inopinato varietates aut dehiscentibus, quae cohaere-

bant, aut his, quae distabant, sua sponte coeuntibus aut his, quae eminebant, paulatim in se residentibus. his imperitorum feriuntur oculi omnia subita, quia causas non novere, mirantium. pueriles sunt et aliquid habentes liberalibus simile hae artes, quas *ἐνκυκλίους* Graeci, nostri autem liberales vocant. solae autem liberales sunt, immo, ut dicam verius, liberae, quibus curae virtus est. 'quemadmodum' inquit 'est aliqua pars philosophiae naturalis, est aliqua moralis, est aliqua rationalis, sic et haec quoque liberalium artium turba locum sibi in philosophia vindicat. cum ventum est ad naturales quaestiones, geometriae testimonio statur. ergo eius, quam adiuvat, pars est.' multa adiuvant nos nec ideo partes nostri sunt. immo si partes essent, non adiuvarent. cibus adiutorium corporis nec tamen pars est. aliquid nobis praestat geometriae ministerium. sic philosophiae necessaria est, quomodo ipsi faber. sed nec hic geometriae pars est nec illa philosophiae. praeterea utraque fines suos habet. sapiens enim causas naturalium et quaerit et novit, quorum numeros mensurasque geometres persequitur et supputat. qua ratione constent caelestia, quae illis sit vis quaeve natura, sapiens scit; cursus et recursus et quasdam observationes, per quas descendunt et adlevantur ac speciem interdum stantium praebent, cum caelestibus stare non liceat, colligit mathematicus. quae causa in speculo imagines exprimat, sciet sapiens. illud tibi geometres potest dicere, quantum abesse debeat corpus ab imagine et qualis forma speculi quales imagines reddat. magnum esse solem philosophus probabit. quantus sit, mathematicus, qui usu quodam et exercitatione procedit; sed ut procedat, impetranda illi quaedam principia sunt. non est autem ars sui iuris, cui precarium fundamentum est. philosophia nil ab alio petit, totum opus a solo excitat. mathematice, ut ita dicam, superficiaria est, in alieno aedificat. accipit prima, quorum beneficio ad ulteriora perveniat. si per se iret ad verum, si totius mundi naturam posset comprendere, dicerem multum conlaturam mentibus nostris, quae tractatu caelestium crescunt trahuntque ali-

quid ex alto. una re consummatur animus, scientia bonorum ac malorum inmutabili, nihil autem ulla ars alia de bonis ac malis quaerit. singulas lubet circumire virtutes. fortitudo contemptrix timendorum est; terribilia et sub iugum libertatem nostram mittentia despicit, provocat, frangit. numquid ergo hanc liberalia studia corroborant? fides sanctissimum humani pectoris bonum est, nulla necessitate ad fallendum cogitur, nullo corrumpitur praemio. 'ure' inquit 'caede, occide; non prodam, sed quo magis secreta quaeret dolor, hoc illa altius condam'. numquid liberalia studia hos animos facere possunt? temperantia voluptatibus imperat, alias odit atque abigit, alias dispensat et ad sanum modum redigit nec umquam ad illas propter ipsas venit. scit optimum esse modum cupitorum non quantum velis, sed quantum debeas, sumere. humanitas vetat superbum esse adversus socios, vetat avarum. verbis, rebus, adfectibus communem se facilemque omnibus praestat. nullum alienum malum putat. bonum autem suum ideo maxime, quod alicui bono futurum est, amat. numquid liberalia studia hos mores praecipiunt? non magis quam simplicitatem, quam modestiam ac moderationem, non magis quam frugalitatem ac parsimoniam, non magis quam clementiam, quae alieno sanguini tamquam suo parcit et scit homini non esse homine prodige utendum. 'cum dicatis' inquit 'sine liberalibus studiis ad virtutem non perveniri, quemadmodum negatis illa nihil conferre virtuti?' quia nec sine cibo ad virtutem pervenitur, cibus tamen ad virtutem non pertinet. ligna navi nihil conferunt, quamvis non fiat navis nisi ex lignis. non est, inquam, cur aliquid putes eius adiutorio fieri, sine quo non potest fieri. potest quidem etiam illud dici, sine liberalibus studiis veniri ad sapientiam posse. quamvis enim virtus discenda sit, tamen non per haec discitur. quid est autem, quare existimem non futurum sapientem eum, qui litteras nescit, cum sapientia non sit in litteris? res tradit, non verba, et nescio an certior memoria sit, quae nullum extra se subsidium habet. magna et spatiosa res est sapientia. vacuo illi

loco opus est. de divinis humanisque discendum est, de praeteritis, de futuris, de caducis, de aeternis, de tempore. de quo uno vide quam multa quaerantur. primum an per se sit aliquid; deinde an aliquid ante tempus sit sine tempore; cum mundo coeperit an etiam ante mundum, quia fuerit aliquid, fuerit et tempus. innumerabiles quaestiones sunt de animo tantum; unde sit, qualis sit, quando esse incipiat, quamdiu sit; aliunde alio transeat et domicilia mutet in alias animalium formas aliasque coniectus, an non amplius quam semel serviat et emissus vagetur in toto; utrum corpus sit an non sit; quid sit facturus, cum per nos aliquid facere desierit, quomodo libertate sua usurus, cum ex hac effugerit cavea; an obliviscatur priorum et illinc nosse se incipiat, unde corpori abductus in sublime secessit. quamcumque partem rerum humanarum divinarumque comprenderis, ingenti copia quaerendorum ac discendorum fatigaberis. haec tam multa, tam magna ut habere possint liberum hospitium, supervacua ex animo tollenda sunt. non dabit se in has angustias virtus; laxum spatium res magna desiderat. expellantur omnia, totum pectus illi vacet. 'at enim delectat artium notitia multarum.' tantum itaque ex illis retineamus, quantum necessarium est. an tu existimas reprendendum, qui supervacua usibus comparat et pretiosarum rerum pompam in domo explicat, non putas eum, qui occupatus est in supervacua litterarum supellectile? plus scire velle quam sit satis, intemperantiae genus est. quid? quod ista liberalium artium consectatio molestos, verbosos, intempestivos, sibi placentes facit et ideo non discentes necessaria, quia supervacua didicerunt. quattuor milia librorum Didymus grammaticus scripsit. misererer, si tam multa supervacua legisset. in his libris de patria Homeri quaeritur, in his de Aeneae matre vera, in his libidinosior Anacreon an ebriosior vixerit, in his an Sappho publica fuerit, et alia, quae erant dediscenda, si scires. i nunc et longam esse vitam nega. sed ad nostros quoque cum perveneris, ostendam multa securibus recidenda. magno impendio temporum, magna alienarum aurium molestia

laudatio haec constat: o hominem litteratum! simus hoc titulo rusticiore contenti: o virum bonum! itane est? annales evolvam omnium gentium et quis primus carmina scripserit, quaeram? quantum temporis inter Orphea intersit et Homerum, cum fastos non habeam, computabo? et Aristarchi notas, quibus aliena carmina conpunxit, recognoscam et aetatem in syllabis conteram? itane in geometriae pulvere haerebo? adeo mihi praeceptum illud salutare excidit: 'tempori parce'? haec sciam? et quid ignorem? Apion grammaticus, qui sub C. Caesare tota circulatus est Graecia et in nomen Homeri ab omnibus civitatibus adoptatus, aiebat Homerum utraque materia consummata, et Odyssia et Iliade, principium adiecisse operi suo, quo bellum Troianum complexus est. huius rei argumentum adferebat, quod duas litteras in primo versu posuisset ex industria, librorum suorum numerum continentes. Talia sciat oportet, qui multa vult scire, non cogitans, quantum temporis sibi auferat mala valetudo, quantum occupatio publica, quantum occupatio privata, quantum occupatio cotidiana, quantum somnus. Metire aetatem tuam! tam multa non capit. De liberalibus studiis loquor; philosophi quantum habent supervacui? quantum ab usu recedentis? Ipsi quoque ad syllabarum distinctiones et coniunctionum ac praepositionum proprietates descenderunt et invidere grammaticis, invidere geometris. Quidquid in illorum artibus supervacuum erat, transtulerunt in suam. Sic effectum est, ut diligentius scirent loqui quam vivere. Audi, quantum mali faciat nimia subtilitas, et quam infesta veritati sit. Protagoras ait de omni re in utramque partem disputari posse ex aequo, et de hac ipsa, an omnis res in utramque partem disputabilis sit. Nausiphanes ait ex his, quae videntur esse, nihil magis esse, quam non esse. Parmenides ait ex his, quae videntur, nihil esse unius diversum.[1]) Zenon Eleates omnia negotia de negotio deiecit; ait nihil esse. Circa eadem fere Pyrrhonei versantur et Megarici et Eretici et Academici, qui

---

[1]) Überliefert: universo.

novam induxerunt scientiam, nihil scire. Haec omnia in illum supervacuum studiorum liberalium gregem conice! Illi mihi non profuturam scientiam tradunt, hi spem omnis scientiae eripiunt; satius est supervacua scire quam nihil. Illi non praeferunt lumen, per quid acies dirigatur ad verum, hi oculos mihi effodiunt. Si Protagorae credo, nihil in rerum natura est nisi dubium; si Nausiphani, hoc unum certum est nihil esse certi; si Parmenidi, nihil est praeter unum. si Zenoni, ne unum quidem. Quid ergo nos sumus? quid ista, quae nos circumstant, alunt, sustinent? Tota rerum natura umbra est aut inanis aut fallax. Non facile dixerim, utrum magis irascar illis, qui nos nihil scire voluerunt, an illis, qui ne hoc quidem nobis reliquerunt, nihil scire. VALE.

18. Seine Stellung zu den Staatsgeschäften.
(Ep. 22.)

Daß gerade bei den Stoikern dieses Problem der Stellung zum öffentlichen Leben immer wieder auftaucht, könnte zunächst sonderbar erscheinen. Wenn dem Philosophen alles Äußere gleichgültig ist, so ist es natürlich auch seine Lebensstellung, und da er alles, was ihm begegnet, frei und freudig ertragen soll, so muß er auch die Pflichten jeder Stellung auf sich nehmen. Er darf jedenfalls nicht feige zurückweichen. Auch wenn ihm diese Stellung noch so unangenehm ist, er muß sie mit allen seinen Kräften auszufüllen suchen. So handelte ein Marc Aurel, so ein Friedrich der Große.

Ebenso klar ist aber, daß der Stoiker seine Pflicht für den Staat oder auch für seine Familie nicht deshalb tun wird, weil er davon Nutzen oder Ehre erhofft, sondern einfach, weil das ewige Naturgesetz ihn an diesen Platz gestellt hat, den er also im Sinne dieser Naturordnung ausfüllen muß. Er wird also nicht an seinem Amte kleben. Wenn er kann, wird er sich zurückziehen; denn sonst könnte es scheinen, als ob ihm nicht seine Pflicht, sondern der Lohn für die Pflichterfüllung die Hauptsache sei. Wenn nun Seneca sich in unserm Briefe zunächst sehr viel

schärfer ausdrückt, so tut er dies aus einer andern Erwägung. Der Stoiker hatte erkannt, daß das Menschendasein eitler Wahn, leerer Schein ist, daß des Weisen Streben nicht auf das Irdische, sondern auf das Höhere im Menschen gerichtet sein müsse. Der Mensch lebt nicht für andere, sondern für sich. Seine eigene Persönlichkeit ist für ihn das einzig Wertvolle. „Was nützte es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne?“ Das Schlimmste also, was dem Philosophen begegnen kann, ist, daß er sich verhindert sieht, dieser einzigen Aufgabe seines Daseins, der Entwicklung des eigenen Selbst zur Tugend, zu leben und ihr ausschließlich zu leben. Kann er dies nicht, so ist das Leben verschwendet und wirklich nicht lebenswert. Gerade in unseren Tagen mit ihrer hastenden Geschäftigkeit, in denen es zu einer ruhigen Selbstbesinnung so selten kommen mag, in denen so oft der Mensch sich nur als Rad einer gewaltigen Maschine fühlt und gewertet sieht, wird diese Empfindung auf volles Verständnis rechnen können.

Seneca Lvcilio svo salvtem.

Iam intellegis educendum esse te ex istis occupationibus speciosis et malis. sed quo modo id consequi possis quaeris. quaedam non nisi a praesente monstrantur. non potest medicus per epistulam cibi aut balinei tempus eligere, vena tangenda est. vetus proverbium est gladiatorem in harena capere consilium. aliquid adversarii vultus, aliquid manus mota, aliquid ipsa inclinatio corporis intuentem monet. quid fieri soleat, quid oporteat, in universum et mandari potest et scribi; tale consilium non tantum absentibus, sed etiam posteris datur; illud alterum, quando fieri debeat aut quemadmodum, ex longinquo nemo suadebit, cum rebus ipsis deliberandum est. non tantum praesentis, sed vigilantis est occasionem observare properantem. itaque hanc circumspice, hanc si videris, prende et toto impetu, totis viribus id age, ut te istis officiis exuas. et quidem quam sententiam feram, attende. censeo aut ex ista vita tibi aut e vita exeundum. sed idem illud exi-

stimo, leni eundum via, ut quod male implicuisti, solvas potius quam abrumpas, dummodo si alia solvendi ratio non erit, vel abrumpas. nemo tam timidus est, ut malit semper pendere quam semel cadere. interim, quod primum est, impedire te noli. contentus esto negotiis, in quae descendisti, vel quod videri mavis, incidisti. non est, quod ad ulteriora nitaris, aut perdes excusationem et apparebit te non incidisse. ista enim, quae dici solent, falsa sunt: 'non potui aliter.' quid, si nollem? 'necesse erat.' nulli necesse est felicitatem cursu sequi. est aliquid, etiam si non repugnare, subsistere nec instare fortunae ferenti. numquid offenderis, si in consilium non venio tantum, sed advoco, et quidem prudentiores quam ipse sum, ad quos soleo deferre, si quid delibero? Epicuri epistulam ad hanc rem pertinentem lege, Idomeneo quae inscribitur, quem rogat, ut quantum potest fugiat et properet, antequam aliqua vis maior interveniat et auferat libertatem recedendi. idem tamen subicit nihil esse temptandum, nisi cum apte poterit tempestiveque temptari. sed cum illud tempus captatum diu venerit, exiliendum ait. dormitare de fuga cogitantem vetat et sperat salutarem etiam ex difficillimis exitum, si nec properemus ante tempus nec cessemus in tempore. puto, nunc et Stoicam sententiam quaeris. non est, quod quisquam illos apud te temeritatis infamet; cautiores quam fortiores sunt. expectas forsitan, ut tibi haec dicant: 'turpe est cedere oneri. luctare cum officio, quod semel recepisti. non est vir fortis ac strenuus qui laborem fugit, nisi crescit illi animus ipsa rerum difficultate.' dicentur tibi ista, si operae pretium habebit perseverantia, si nihil indignum bono viro faciendum patiendumve erit. alioquin sordido se et contumelioso labore non conteret nec in negotiis erit negotii causa. ne illud quidem, quod existimas facturum eum, faciet, ut ambitiosis rebus implicitus semper aestus earum ferat. sed cum viderit gravia, in quibus volutabatur, incerta, ancipitia, referet pedem, non vertet terga, sed sensim recedet in tutum. facile est autem, mi Lucili, occupationes evadere, si occupationum pretia contempseris. illa sunt, quae nos morantur et deti

nent: 'quid ergo? tam magnas spes relinquam? ab ipsa messe discedam? nudum erit latus, incomitata lectica, atrium vacuum?' ab his ergo inviti homines recedunt et mercedem miseriarum amant, ipsas execrantur. sic de ambitione quomodo de amica queruntur; id est, si verum adfectum eorum inspicias, non oderunt, sed litigant. excute istos, qui, quae cupiere, deplorant, et de earum rerum loquuntur fuga, quibus carere non possunt, videbis voluntariam esse illis in eo moram, quod aegre ferre ipsos et misere loquuntur. ita est, Lucili, paucos servitus, plures servitutem tenent. sed si deponere illam in animo est et libertas bona fide placuit, in hoc autem unum advocationem petis, ut sine perpetua sollicitudine id tibi facere contingat, quidni tota te cohors Stoicorum probatura sit? omnes Zenones et Chrysippi moderata, honesta, tua suadebunt. sed si propter hoc tergiversaris, ut circumspicias, quantum feras tecum et quam magna pecunia instruas otium, numquam exitum invenies. nemo cum sarcinis enatat. emerga ad meliorem vitam propitiis dis, sed non sic, quomodo istis propitii sunt, quibus bono ac benigno vultu mala magnifica tribuerunt, ad hoc unum excusati, quod ista, quae urunt, quae excruciant, optantibus data sunt.

Iam inprimebam epistulae signum; resolvenda est, ut cum sollemni ad te munusculo veniat et aliquam magnificam vocem ferat secum, et occurrit mihi ecce nescio utrum verior an eloquentior. 'cuius?' inquis. Epicuri, adhuc enim alienas sarcinas adorior.[1]) 'nemo non ita exit e vita, tamquam modo intraverit.' quemcumque vis occupa, adulescentem senem medium; invenies aeque timidum mortis, aeque inscitum vitae. nemo quicquam habet facti, in futurum enim nostra distulimus. nihil me magis in ista voce delectat quam quod exprobratur senibus infantia. nemo' inquit 'aliter quam quomodo natus est exit e vita.' falsum est. peiores morimur quam nascimur. nostrum istud, non naturae vitium est. illa nobiscum queri debet et dicere: 'quid hoc est? sine cupiditatibus vos genui,

---

[1]) Überliefert: adoro. Erasmus: adorno

sine timoribus, sine superstitione, sine perfidia ceterisque pestibus. quales intrastis exite.' percepit sapientiam, si quis tam securus morietur quam nascitur; nunc vero trepidamus, cum periculum accessit, non animus nobis, non color constat, lacrimae nihil profuturae cadunt. quid est turpius quam in ipso limine securitatis esse sollicitum? causa autem haec est, quod inanem omnium bonorum vitam agebamus.[1]) non enim apud nos pars eius ulla subsedit; transmissa est et effluxit. nemo quam bene vivat, sed quam diu, curat, cum omnibus possit contingere, ut bene vivant, ut diu, nulli. VALE.

19. Seine Vorliebe für den monarchischen Staat. Gott und Mensch. (Ep. 73.)

Der erste Teil des Briefes betont, daß der Stoiker sich durchaus nicht gegen die bestehende Ordnung auflehnt. Diese bestehende Ordnung ist für Seneca, wie die Berufung auf die erste Ekloge Vergils zeigt, die römische Monarchie. Im Gegenteil, gerade der Stoiker wird für eine ruhige Verwaltung des Staates sich dankbar erweisen, weil nur sie es ihm ermöglicht, ganz in Muße der Ausbildung seiner Persönlichkeit zu leben. Wer sollte auch die Segnungen einer festen, friedlichen Regierung stärker empfinden als der stille Mann der Wissenschaft und der geistigen Sammlung?

Der zweite Teil des Briefes behandelt das Verhältnis von Gott und Mensch. Der Mensch hat Teil an der eigentlichen Gotteskraft in dem All, an der ratio. Diese ist Gott d. h. das Göttliche in der Welt. So steigt also Gott herab in den Menschen, der Mensch wird durch den Gebrauch der ratio gottähnlich. Der Gebrauch der ratio aber, welcher für den Stoiker allein in Betracht kommt, ist ihre Betätigung im moralischen Urteil. Mehr als richtig urteilen und somit zugleich auch richtig handeln kann auch Gott nicht tun. Da es ferner keine Grade der tugendhaften Betätigung gibt, so ist der Mensch, der tugendhafte Mensch, Gott völlig gleichwertig. Es ist auch

[1]) Überliefert: inanes omnium bonorum sumus vitae laboramus.

nicht die Einwirkung dieser Vernunft-Gottheit, welche den Menschen tugendhaft macht. Die semina divina, der *λόγος σπερματικός*, senkt sich zwar in den Menschen herab, doch wird der Mensch nicht dadurch allein gut. Es bedarf seiner eigenen Mitwirkung. Der „bonus cultor“ ist ebenso notwendig, wie der semen divinum. Nicht etwa göttliche Gnade allein wirkt nach der Stoa das Gute im Menschen. Das muß schon hier trotz aller später daraus erwachsenden Schwierigkeiten festgestellt werden.

Seneca Lvcilio svo salvtem.

Errare mihi videntur, qui existimant philosophiae fideliter deditos contumaces esse ac refractarios, contemptores magistratuum aut regum eorumve, per quos publica administrantur. ex contrario enim nulli adversus illos gratiores sunt; nec inmerito. nullis enim plus praestant quam quibus frui tranquillo otio licet. itaque ii, quibus multum ad propositum bene vivendi confert securitas publica, necesse est auctorem huius boni ut parentem colant, multo quidem magis quam illi inquieti et in medio positi, qui multa principibus debent, sed multa et inputant, quibus numquam tam plene occurrere ulla liberalitas potest, ut cupiditates illorum, quae crescunt, dum implentur, exsatiet. quisquis autem de accipiendo cogitat, oblitus accepti est. nec ullum habet malum cupiditas maius, quam quod ingrata est. adice nunc, quod nemo eorum, qui in re publica versantur, quot vincat, sed a quibus vincatur, aspicit. et illis non tam iucundum est multos post se videre quam grave aliquem ante se. habet hoc vitium omnis ambitio, non respicit. nec ambitio tantum instabilis est, verum cupiditas omnis, quia incipit semper a fine. at illa vir sincerus ac purus, qui reliquit et curiam et forum et omnem administrationem rei publicae, ut ad ampliora secederet, diligit eos, per quos hoc ei facere tuto licet solusque illis gratuitum testimonium reddit et magnam rem nescientibus debet. quemadmodum praeceptores suos veneratur ac suspicit, quorum beneficio illis inviis exiit, sic et hos, sub quorum tutela positus exercet artes bonas. 'verum

alios quoque rex viribus suis protegit.' quis negat? sed quemadmodum Neptuno plus debere se iudicat ex iis, qui eadem tranquillitate usi sunt, qui plura et pretiosiora illo mari vexit, animosius a mercatore quam a vectore solvitur votum, et ex ipsis mercatoribus effusius gratus est, qui odores ac purpuras et auro pensanda portabat quam qui vilissima quaeque et saburrae loco futura congesserat; sic huius pacis beneficium ad omnes pertinentis altius ad eos pervenit, qui illa bene utuntur. multi enim sunt ex his togatis, quibus pax operosior bello est; an idem existimas pro pace debere eos, qui illam ebrietati aut libidini inpendunt aut aliis vitiis, quae vel bello rumpenda sunt? nisi forte tam iniquum putas esse sapientem, ut nihil viritim se debere pro communibus bonis iudicet. soli lunaeque plurimum debeo, et non uni mihi oriuntur. anno temperantique annum deo privatim obligatus sum, quamvis nihil in meum honorem discripta sint. stulta avaritia mortalium possessionem propritatemque discernit nec quicquam suum credit esse, quod publicum est. at ille sapiens nihil iudicat suum magis quam cuius illi cum humano genere consortium est. nec enim essent ita communia, nisi pars illorum pertineret ad singulos; socium efficit etiam quod ex minima portione commune est. adice nunc, quod magna et vera bona non sic dividuntur, ut exiguum in singulos cadat; ad unumquemque tota perveniunt. ex congiario tantum ferunt homines, quantum in capita promissum est. epulum et visceratio et quicquid aliud manu capitur, discedit in partes; at haec individua bona, pax et libertas, ea tam omnium tota quam singulorum sunt. cogitat itaque, per quem sibi horum usus fructusque contingat, per quem non ad arma illum nec ad servandas vigilias nec ad tuenda moenia et multiplex belli tributum publica necessitas vocet, agitque gubernatori suo gratias. hoc docet philosophia praecipue, bene debere beneficia, bene solvere. interdum autem solutio est ipsa confessio. confitebitur ergo multum se debere ei, cuius administratione ac providentia contingit illi pingue otium et arbitrium sui temporis et inperturbata publicis

occupationibus quies. 'o Meliboee, deus nobis haec otia fecit; namque erit ille mihi semper deus.'[1]) si illa quoque otia multum auctori suo debent, quorum munus hoc maximum est: 'ille meas errare boves, ut cernis, et ipsum ludere quae vellem calamo permisit agresti':[2]) quanti aestimamus hoc otium, quod inter deos agitur, quod deos facit? ita dico, Lucili, et te in caelum compendiario voco. solebat Sextius dicere Iovem plus non posse quam bonum virum. plura Iuppiter habet, quae praestet hominibus, sed inter duos bonos non est melior, qui locupletior, non magis quam inter duos, quibus par scientia regendi gubernaculum est, meliorem dixeris, cui maius speciosiusque navigium est. Iuppiter quo antecedit virum bonum? diutius bonus est: sapiens nihilo se minoris existimat, quod virtutes eius spatio breviore cluduntur. quemadmodum ex duobus sapientibus, qui senior decessit, non est beatior eo, cuius intra pauciores annos terminata virtus est, sic deus non vincit sapientem felicitate, etiam si vincit aetate. non est virtus maior, quae longior. Iuppiter omnia habet, sed nempe aliis tradidit habenda; ad ipsum hic unus usus pertinet, quod utendi omnibus causa est. sapiens tam aequo animo omnia apud alios videt contemnitque quam Iuppiter et hoc se magis suspicit, quod Iuppiter uti illis non potest, sapiens non vult. credamus itaque Sextio monstranti pulcherrimum iter et clamanti: hac 'itur ad astra',[3]) hac secundum frugalitatem, hac secundum temperantiam, hac secundum fortitudinem. non sunt di fastidiosi, non invidi; admittunt et ascendentibus manum porrigunt. miraris hominem ad deos ire? deus ad homines venit, immo quod est propius, in homines venit: nulla sine deo mens bona est. semina in corporibus humanis divina dispersa sunt, quae si bonus cultor excipit, similia origini prodeunt et paria iis, ex quibus orta sunt, surgunt, si malus, non aliter quam humus sterilis ac palustris necat ac deinde creat purgamenta pro frugibus.[4]) VALE.

---

[1]) Verg. ecl. I 6 s.

[2]) Verg. ecl. I 9 s.

[3]) Verg. Aen. IX 641.

[4]) Vgl. Gleichnis vom viererlei Acker.

20. Der engern Heimat, dem nationalen Staat, stellt er die Gleichheit des Menschengeschlechts entgegen. (Ep. 28.)

Da dem Stoiker alles auf die Gesinnung des Herzens ankommt, so ist klar, daß eine Ortsveränderung nichts bedeutet. Post equitem sedet atra cura. Mag der Verbrecher fliehen wohin er will, er wird dadurch nicht besser. Auch der Gute bleibt sich überall gleich, auch für ihn ist es ohne Bedeutung, wo er sich befindet. Sein Vaterland ist die Welt.

Das ist die ethische Begründung des kosmopolitischen Gedankens, dessen logische Grundlagen wir schon in der Einleitung erwähnt haben. Der Verstand ist von Sokrates zum Richter über alles Irdische erhoben worden, und alle Menschen nehmen an ihm Teil. Alle Menschen beherbergen in sich den göttlichen Samen, alle sind Teile der einen Gottheit; also sind alle Menschen gleich. Daher ist auch kein Volk an sich dem andern unterworfen. Grade für den Römer bedeutete diese Lehre etwas völlig Neues, was im Anhang bei der Rechtslehre eingehend dargelegt ist.

Seneca Lvcilio svo salvtem.

Hoc tibi soli putas accidisse et admiraris quasi rem novam, quod peregrinatione tam longa et tot locorum varietatibus non discussisti tristitiam gravitatemque mentis? animum debes mutare, non caelum. licet vastum traieceris mare, licet, ut ait Vergilius noster, 'terraeque urbesque recedant':[1]) sequentur te, quocumque perveneris, vitia. hoc idem querenti cuidam Socrates ait: 'quid miraris nihil tibi peregrinationes prodesse, cum te circumferas? premit te eadem causa, quae expulit.' quid terrarum iuvare novitas potest? quid cognitio urbium aut locorum? in inritum cedit ista iactatio. quaeris, quare te fuga ista non adiuvet? tecum fugis. onus animi deponendum est; non ante tibi ullus placebit locus. talem nunc esse habitum

[1]) Vergil Aen. III. 72.

tuum cogita, qualem Vergilius noster vatis inducit iram concitatam et instigatam[1]) multumque habentis in se spiritus non sui: 'bacchatur vates, magnum si pectore possit excussisse deum.'[2]) vadis huc illuc, ut excutias insidens pondus, quod ipsa iactatione incommodius fit, sicut in navi onera inmota minus urgent, inaequaliter convoluta citius eam partem, in quam incubuere, demergunt. quicquid facis, contra te facis et motu ipso noces tibi; aegrum enim concutis. at cum istud exemeris malum, omnis mutatio loci iucunda fiet, in ultimas expellaris terras licebit, in quolibet barbariae angulo conloceris, hospitalis tibi illa qualiscumque sedes erit. magis quis veneris quam quo, interest, et ideo nulli loco addicere debemus animum. cum hac persuasione vivendum est: 'non sum uni angulo natus, patria mea totus hic mundus est.' quod si liqueret tibi, non admirareris nihil adiuvari te regionum varietatibus, in quas subinde priorum taedio migras. prima enim quaeque placuisset, si omnem tuam crederes. non peregrinaris, sed erras et ageris ac locum ex loco mutas, cum illud, quod quaeris, bene vivere, omni loco positum sit. num quid tam turbidum fieri potest quam forum? ibi quoque licet quiete vivere, si necesse sit. sed si liceat disponere se, conspectum quoque et viciniam fori procul fugiam. nam ut loca gravia etiam firmissimam valitudinem temptant, ita bonae quoque menti necdum adhuc perfectae et convalescenti sunt aliqua parum salubria. dissentio ab his, qui in fluctibus eunt et tumultuosam probantes vitam cotidie cum difficultatibus rerum magno animo conluctantur. sapiens feret ista, non eliget, et malet in pace esse quam in pugna. non multum prodest vitia sua proiecisse, si cum alienis rixandum est. 'triginta' inquit 'tyranni Socratem circumsteterunt nec potuerunt animum eius infringere.' quid interest, quot domini sint? servitus una est. hanc qui contempsit, in quantalibet turba dominantium liber est.

---

[1]) Überliefert: iam concitatam et instigatam.

[2]) Vergil Aen. IV. 78 s.

Tempus est desinere, sed si prius portorium solvero. 'initium est salutis notitia peccati.' egregie mihi hoc dixisse videtur Epicurus. nam qui peccare se nescit, corrigi non vult. deprehendas te oportet, antequam emendes. quidam vitiis gloriantur; tu existimas aliquid de remedio cogitare, qui mala sua virtutum loco numerant? ideo quantum potes, te ipse coargue, inquire in te; accusatoris primum partibus fungere, deinde iudicis, novissime deprecatoris. aliquando te offende. VALE.

21. Forderung der Gleichheit aller Menschen. Stellung zur Sklavenfrage. (Ep. 47.)

Die Italische Volkssage berichtete, daß es im goldenen Zeitalter keine Sklaven gegeben habe, und in den alten Zeiten war die Lage derselben in Rom durchaus erträglich. Doch kam es den Römern ebensowenig in den Sinn, die Sklaven als gleichberechtigt anzusehen, wie den Griechen, welche alle Barbaren als ihre geborenen Untertanen ansahen. Selbst Plato und Aristoteles betrachteten die Sklaverei als in der Natur begründet. Erst die Stoa schuf hier Wandel. Da alle Menschen Teile desselben Alls, derselben Gott-Vernunft sind, da derselbe Gott in allen wohnt, so sind sie alle Kinder desselben Gottes (Epiktet). Daher sind alle Menschen Brüder. Da aber Gott den Menschen heilig sein muß, wo er auch wohnt, so ist auch der Gott im Menschen den andern Menschen heilig. Daher erklärt Seneca: homo res sacra homini. Von diesem Standpunkte aus erscheint das Verhältnis von Herrn und Sklave ganz anders. Vielfach wird der Sklave der Freie, der vir bonus, sein, der Herr aber der Knecht, der Diener seiner Affekte, seiner *πάϑη*. Nur der moralische Wert jedoch entscheidet. Epiktet, der phrygische Sklave, war ein lebendiges Beispiel dieser für jene Zeit erhabenen Lehre. Die Pflicht allgemeiner Menschenliebe, sogar Feindesliebe, ist von hier aus eine fast selbstverständliche Forderung, und die Stoiker haben sie immer wieder erhoben. Da diese Lehren aus dem Wesen des Stoicismus in klarer Konsequenz sich ergeben, so ist es nicht be-

rechtigt, in allen diesen Punkten schon den Einfluß des Christentums zu sehen.[1])

Diese Anschauung der Stoa hat frühzeitig auch auf die Theorie des römischen Rechts gewirkt. Schon Ulpian und Marcian betonen, daß die Sklaverei gegen die Natur sei. Doch hat die Rechtstheorie ebensowenig wie das Christentum die Abschaffung der Sklaverei sofort durchzusetzen vermocht.

SENECA LVCILIO SVO SALVTEM.

Libenter ex his, qui a te veniunt, cognovi familiariter te cum servis tuis vivere. hoc prudentiam tuam, hoc eruditionem decet. 'servi sunt.' immo homines. 'servi sunt.' immo contubernales. 'servi sunt.' immo humiles amici. 'servi sunt.' immo conservi, si cogitaveris tantundem in utrosque licere fortunae. itaque rideo istos, qui turpe existimant cum servo suo cenare. quare, nisi quia superbissima consuetudo cenanti domino stantium servorum turbam circumdedit? est ille plus quam capit, et ingenti aviditate onerat distentum ventrem ac desuetum iam ventris officio, ut maiore opera omnia egerat quam ingessit; at infelicibus servis movere labra ne in hoc quidem, ut loquantur, licet. virga murmur omne conpescitur, et ne fortuita quidem verberibus excepta sunt, tussis, sternumenta, singultus. magno malo ulla voce interpellatum silentium luitur. nocte tota ieiuni mutique perstant. sic fit, ut isti de domino loquantur, quibus coram domino loqui non licet. at illi, quibus non tantum coram dominis, sed cum ipsis erat sermo, quorum os non consuebatur, parati erant pro domino porrigere cervicem, periculum inminens in caput suum avertere; in conviviis loquebantur, sed in tormentis tacebant. deinde eiusdem adrogantiae proverbium iactatur, totidem hostes esse quot servos. non habemus illos hostes, sed facimus. alia interim cru-

[1]) Zu dieser Frage siehe besonders: Baur: Seneca und Paulus, Das Verhältnis des Stoicismus zum Christentum nach den Schriften Senecas. Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie, herausg. von Hilgenfeld I.

delia, inhumana praetereo, quod ne tamquam hominibus quidem, sed tamquam iumentis abutimur, quod cum ad cenandum discubuimus, alius sputa detergit, alius reliquias temulentorum subditus colligit. alius pretiosas aves scindit; per pectus et clunes certis ductibus circumferens eruditam manum frusta excutit, infelix, qui huic uni rei vivit, ut altilia decenter secet, nisi quod miserior est, qui hoc voluptatis causa docet quam qui necessitatis discit. alius vini minister in muliebrem modum ornatus cum aetate luctatur. non potest effugere pueritiam, retrahitur, iamque militari habitu glaber retritis pilis aut penitus evulsis tota nocte pervigilat, quam inter ebrietatem domini ac libidinem dividit et in cubiculo vir, in convivio puer est. alius, cui convivarum censura permissa est, perstat infelix et exspectat, quos adulatio et intemperantia aut gulae aut linguae revocet in crastinum. adice obsonatores, quibus dominici palati notitia subtilis est, qui sciunt, cuius illum rei sapor excitet, cuius delectet aspectus, cuius novitate nauseabundus erigi possit, quid iam ipsa satietate fastidiat, quid illo die esuriat. cum his cenare non sustinet et maiestatis suae deminutionem putat ad eandem mensam cum servo suo accedere. di melius! quot ex istis dominos habet! stare ante limen Callisti dominum suum vidi et eum, qui illi inpegerat titulum, qui inter ridicula mancipia produxerat, aliis intrantibus excludi; rettulit illi gratiam servus ille in primam decuriam coniectus, in qua vocem praeco experitur; et ipse illum invicem apologavit, et ipse non iudicavit domo sua dignum. dominus Callistum vendidit; sed domino quam multa Callistus! vis tu cogitare istum, quem servum tuum vocas, ex isdem s emi nibus ortum, eodem frui caelo, aeque spirare, aeque vivere, aeque mori! tam tu illum videre ingenuum potes quam ille te servum. Mariana clade multos splendidissime natos, senatorium per militiam auspicantes gradum, fortuna depressit, alium ex illis pastorem, alium custodem casae fecit. contemne nunc eius fortunae hominem, in quam transire, dum contemnis, potes. nolo in ingentem me locum inmittere et de usu servorum disputare, in quos

superbissimi, crudelissimi, contumeliosissimi sumus. haec tamen praecepti mei summa est: sic cum inferiore vivas, quemadmodum tecum superiorem velis vivere. quotiens in mentem venerit, quantum tibi in servum liceat, veniat in mentem, tantundem in te domino tuo licere. 'at ego' inquis 'nullum habeo dominum.' bona aetas est; forsitan habebis. nescis, qua aetate Hecuba servire coeperit, qua Croesus, qua Darei mater, qua Platon, qua Diogenes? vive cum servo clementer, comiter quoque, et in sermonem illum admitte et in consilium et in convictum. hoc loco adclamabit mihi tota manus delicatorum: 'nihil hac re humilius, nihil turpius.' hos ego eosdem deprehendam alienorum servorum osculantes manum. ne illud quidem videtis, quam omnem invidiam maiores nostri dominis, omnem contumeliam servis detraxerint? dominum patrem familiae appellaverunt, servos, quod etiam in mimis adhuc durat, familiares. instituerunt diem festum, non quo solo cum servis domini vescerentur, sed quo utique; honores illis in domo gerere, ius dicere permiserunt et domum pusillam rem publicam esse iudicaverunt. 'quid ergo? omnes servos admovebo mensae meae?' non magis quam omnes liberos. erras, si existimas me quosdam quasi sordidioris operae reiecturum, ut puta illum mulionem et illum bubulcum; non ministeriis illos aestimabo, sed moribus. sibi quisque dat mores, ministeria casus adsignat. quidam cenent tecum, quia digni sunt, quidam, ut sint. si quid enim in illis ex sordida conversatione servile est, honestiorum convictus excutiet. non est, mi Lucili, quod amicum tantum in foro et in curia quaeras; si diligenter adtenderis, et domi invenies. saepe bona materia cessat sine artifice. tempta, et experiere. quemadmodum stultus est, qui equum empturus non ipsum inspicit, sed stratum eius ac frenos, sic stultissimus est, qui hominem aut ex veste aut ex condicione, quae vestis modo nobis circumdata est, aestimat. 'servus est.' sed fortasse liber animo. 'servus est.' hoc illi nocebit? ostende, quis non sit. alius libidini servit, alius avaritiae, alius ambitioni, omnes spei, omnes timori. dabo consularem aniculae servientem, dabo

ancillulae divitem, ostendam nobilissimos iuvenes mancipia pantomimorum; nulla servitus turpior est quam voluntaria. quare non est quod fastidiosi isti te deterreant, quo minus servis tuis hilarem te praestes et non superbe superiorem. colant potius te quam timeant. dicet aliquis nunc me vocare ad pilleum servos et dominos de fastigio suo deicere, quod dixi: colant potius dominum quam timeant. 'ita inquit prorsus: colant tamquam clientes, tamquam salutatores?' hoc qui dixerit, obliviscetur id dominis parum non esse, quod deo sat est. qui colitur, et amatur; non potest amor cum timore misceri. rectissime ergo facere te iudico, quod timeri a servis tuis non vis, quod verborum castigatione uteris; verberibus muta admonentur. non quicquid nos offendit, et laedit. sed ad rabiem cogunt pervenire deliciae, ut quicquid non ex voluntate respondit, iram evocet. regum nobis induimus animos. nam illi quoque obliti et suarum virium et inbecillitatis alienae sic excandescunt, sic saeviunt, quasi iniuriam acceperint, a cuius rei periculo illos fortunae suae magnitudo tutissimos praestat. nec hoc ignorant, sed occasionem nocendi captant querendo; acceperunt iniuriam, ut facerent. diutius te morari nolo; non est enim tibi exhortatione opus. hoc habent inter cetera boni mores: placent sibi, permanent. levis est malitia, saepe mutatur, non in melius, sed in aliud. Vale.

IV. Psychologie und Metaphysik.

22. Wesen der Seele. Frage der Unsterblichkeit. (Ep. 57.)

Der größte Teil des Briefes bildet eine Ergänzung zur Affektenlehre. Siehe dazu die Einleitung zu den Briefen 9 (Ep. 116) und 10 (Ep. 61). Zum Schlusse aber wird die Frage nach dem Wesen der Seele behandelt. Es wird als Lehre der Stoiker angeführt, daß die Seele eines von einem schweren Gewichte erschlagenen Menschen

nicht fortleben könne, weil sie keinen freien Ausgang aus dem Körper finde; sie werde zerstreut (spargi). Die Seele wird gradezu mit dem Körper zerquetscht, sie ist also selbst körperlich, ist Materie wie der Leib. Diese Lehre von der Materialität der Seele entspricht natürlich durchaus der Ansicht des griechischen Volksglaubens. Der Schatten in der Unterwelt ist Körper wie der Leichnam im Grabe. Es ist auch gar nicht verwunderlich, daß die Lehre von der Immaterialität des Geistes, welche erst Plato mit aller Klarheit aussprach, sich nur sehr langsam durchzusetzen vermochte, zumal bei den Stoikern, welche dem spekulativen Denken um seiner selbst willen abhold waren.

Auch Seneca betrachtet die Seele als Körper. Nur besteht sie aus so feinen Teilen, daß sie alle andern Körper durchdringt und nirgends eingeschlossen bleiben kann; damit verläßt er durchaus nicht den Boden der Stoa. Es gibt also mindestens zwei Arten von Körpern; die gröbern der sichtbaren Dinge und die feinern der unsichtbaren, der Seele, also der Vernunft; denn auch die Vernunft ist animus, und sogar die Tugend ist animus quodammodo se habens (Ep. 113. 2); also ist sogar die Tugend ein Körper, was Seneca ausdrücklich behauptet. Da aber die ratio recta, die virtus, ein Teil Gottes ist, so ist schon von hier aus klar, daß auch Gott ein Körper ist. Damit steht die Stoa auf dem Standpunkt des absoluten Materialismus.

Wir sehen nun auch, wie unstoisch es ist, den Leib ein Gefängnis für die Seele zu nennen. Sind doch Leib und Seele wesensgleich. Auch die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele ist nicht stoisch, sondern ebenfalls von Plato übernommen, besonders durch Poseidonios. Die Seele eines Körpers muß, wie jeder Körper, vergehen, wenn sie auch als feineres Gebilde länger als individuelle Einheit bestehen wird als der grobgefügte Leib. Dieser Seelenstoff wird von den Stoikern als *πῦρ* oder *πνεῦμα* bezeichnet (wie auch hier von Seneca), und hat seinen Sitz in der Herzgegend, erst bei Spätern auch im Gehirn.

Gerade in diesem Punkte können wir erkennen, wie die Jungstoa sich, wenn auch nur allmählich, von der akademisch-peripetetischen Richtung der mittleren Stoa wieder der orthodoxen Lehre der Altstoa zuwendet.

Seneca Lvcilio svo salvtem.

Cum a Bais deberem Neapolim repetere, facile credidi tempestatem esse, ne iterum navem experirer; et tantum luti tota via fuit, ut possim videri nihilominus navigasse. totum athletarum fatum mihi illo die perpetiendum fuit; a ceromate nos haphe excepit in crypta Neapolitana. nihil illo carcere longius, nihil illis facibus obscurius, quae nobis praestant, non ut per tenebras videamus, sed ut psas. ceterum etiam si locus haberet lucem, pulvis auferret, in aperto quoque res gravis et molesta. quid illic, ubi in se volutatur et, cum sine ullo spiramento sit inclusus, in ipsos, a quibus excitatus est, recidit? duo incommoda inter se contraria simul pertulimus; eadem via, eodem die et luto et pulvere laboravimus. aliquid tamen mihi illa obscuritas, quod cogitarem, dedit. sensi quendam ictum animi et sine metu mutationem, quam insolitae rei novitas simul ac foeditas fecerat. non de me nunc tecum loquor, qui multum ab homine tolerabili, nedum a perfecto absum, sed de illo, in quem fortuna ius perdidit; huius quoque ferietur animus, mutabitur color. quaedam enim, mi Lucili, nulla effugere virtus potest. admonet illam natura mortalitatis suae. itaque et vultum adducet ad tristia et inhorrescet ad subita et caligabit, si vastam altitudinem in crepidine eius constitutus despexerit; non est hoc timor, sed naturalis adfectio inexpugnabilis rationi. itaque fortes quidam et paratissimi fundere suum sanguinem alienum videre non possunt. quidam ad vulneris novi, quidam ad veteris et purulenti tractationem inspectionemque succidunt ac liquuntur animo. alii gladium facilius recipiunt quam vident. sensi ergo, ut dicebam, quandam non quidem perturbationem, sed mutationem. rursus ad primum conspectum redditae lucis alacritas rediit incogitata et iniussa. illud deinde

mecum loqui coepi, quam inepte quaedam magis aut minus timeremus, cum omnium idem finis esset. quid enim interest, utrum supra aliquem vigilarium ruat an mons? nihil invenies. erunt tamen, qui hanc ruinam magis timeant, quamvis utraque mortifera aeque sit; adeo non effectus, sed efficientia timor spectat. nunc me putas de Stoicis dicere, qui existimant animam hominis magno pondere extriti permanere non posse et statim spargi, quia non fuerit illi exitus liber? ego vero non facio; qui hoc dicunt, videntur mihi errare. quemadmodum flamma non potest opprimi, nam circa id effugit, quo urgetur, quemadmodum aer verbere atque ictu non laeditur, ne scinditur quidem, sed circa id, cui cessit, refunditur; sic animus, qui ex tenuissimo constat, deprehendi non potest nec intra corpus effligi, sed beneficio subtilitatis suae per ipsa, quibus premitur, erumpit. quomodo fulmini, etiam cum latissime percussit ac fulsit, per exiguum foramen est reditus, sic animo, qui adhuc tenuior est igne, per omne corpus fuga est. itaque de illo quaerendum est, an possit inmortalis esse. hoc quidem certum habe: si superstes est corpori, praeteri illum nullo modo posse, propter quod non perit, quoniam nulla inmortalitas cum exceptione est nec quicquam noxium aeterno est. VALE.

23. Kraft und Stoff. (Ep. 65.)

Dieser Brief ist ein Beispiel dafür, mit welcher Schärfe schon die Antike das Problem der Ursache zu erörtern verstand. Die erste Frage hierbei lautet: Was ist Ursache bei irgend einer Wirkung? z. B. bei einer Statue. Aristoteles findet vier Ursachen. Es sind 1. der Stoff, aus dem die Statue besteht; 2. der Künstler; 3. das *εἶδος*, das Bild, welches der Künstler nachahmen will; 4. der Vorsatz zur Arbeit. Aus Plato entnimmt Seneca als fünfte Ursache 5. die *ἰδέα*, die Vorstellung des Bildes im Geiste des Künstlers. Er erkennt auch ganz richtig, daß hier die Frage so zu verstehen ist: Was ist unbedingt nötig, damit eine Wirkung zustande kommt? Ursache ist also hier gleichbedeutend mit den notwendigen Bedingungen. Daß

diese Bedingungen nicht alle als wirkende Ursachen angesprochen werden können, ist klar. Seneca bezeichnet sie recht schön mit dem Begriffe causa superveniens im Gegensatz zu causa efficiens. Er hat ganz recht, wenn er ausführt, daß diese fünf Bedingungen keineswegs genügen; Raum, Zeit und Bewegung, ja überhaupt die ganze Weltordnung ist Bedingung für jede einzelne Wirkung. Ursache ist eben das sachlich Wirkende, nicht das bloß formal Bedingende. Von diesem Standpunkte aus betrachtet, ist es ganz richtig von der Stoa, wenn sie die causa efficiens als eine Einheit auffaßt und als Urprinzip der Wirkung der toten Materie entgegensetzt. Natürlich ist es dann aber nicht richtig, die fünf causae des Aristoteles-Plato einfach zu streichen. Es handelt sich eben um ganz verschiedene Dinge.

Daß die einheitliche causa der Stoa identisch ist mit der ratio, also dem göttlichen Prinzip in der Welt, ist klar; ebenso klar ist, daß dieses Prinzip nicht von der Materie absolut verschieden, sondern nur ein besonders gearteter Teil derselben sein kann; denn der Stoicismus ist strengster Monismus.

Bemerkenswert ist auch, daß Seneca hier Raum, Zeit und Bewegung als Bedingungen aller Wirkung, also alles Seins aufstellt. Damit rückt das Raum-Zeitproblem im Sinne Kants in den Vordergrund. Es ist aber der Stoa nicht gelungen, seine ganze Bedeutung zu erfassen.

Von den oben angeführten Ursachen bieten nur die dritte und fünfte Schwierigkeiten, die Form (forma) des Aristoteles und die Idee des Plato. Idee ist nach Plato (bes. Theaetet) das, worauf der Handwerker schaut, wenn er ein Werkzeug macht. Wie z. B. ein Bohrer beschaffen sein muß, hängt nicht ab von der Willkür des Schmiedes, sondern von dem Zweck des Werkzeuges. Bricht ein Bohrer, so macht der Schmied einen neuen, nicht nach dem alten, sondern einfach in Hinblick auf den Zweck, auf das Bild, das er sich nach der Zweckbestimmung entwirft. So ist Idee gleich dem Begriff einer Sache in Rücksicht auf ihren Zweck. Stirbt ein Mensch, so bildet Gott einen

andern nicht nach dem verstorbenen, sondern nach dem Begriffe, nach der Idee Mensch, die er in seinem Geiste gefaßt hat, auf die er schaute, als er überhaupt den ersten Menschen bildete. So werden sachlich die Ideen zu Urbildern der Dinge im Geiste.

Die Form des Aristoteles ist nun nicht dieses Urbild, dieses Allgemeine, sondern sie ist die Gestalt, welche das Einzelding annimmt, das nach diesem Urbild gemacht ist. Er leugnet eben die Existenz allgemeiner Urbilder, getrennt von dem Einzelding. Die Form ist nur in Verbindung mit der Materie möglich. Plato dagegen stellt eine Doppelwelt auf, ein Reich der Einzeldinge, in das die Ideen herabsteigen, das sie nach sich formen; und eine Ideenwelt, welche auch ohne Materie bestehen kann. Für Aristoteles sind also die Formen nur einzelne Zweckursachen, für Plato eine höhere Welt. Bei einem Begriff allerdings konnte Aristoteles sein Prinzip, keine Form ohne Stoff, nicht festhalten, und zwar bei dem wichtigsten Begriff seines ganzen Systems, dem Gottesbegriff, der ihm reine Form ohne Materie ist. Es ist das große Problem, die ewige Frage: Wie verhält sich das Allgemeine zum Besondern, die uns schon hier entgegentritt. Auf der verschiedenen Antwort auf diese Frage, beruht der Unterschied zwischen dem System Platos und dem des Aristoteles.

Seneca Lvcilio svo salvtem.

Hesternum diem divisi cum mala valetudine; antemeridianum illa sibi vindicavit, postmeridiano mihi cessit. itaque lectione primum temptavi animum. deinde cum hanc recepisset, plus illi imperare ausus sum, immo permittere; aliquid scripsi et quidem intentius quam soleo, dum cum materia difficili contendo et vinci nolo, donec intervenerunt amici, qui mihi vim adferrent et tamquam aegrum intemperantem coercerent. in locum stili sermo successit, ex quo eam partem ad te perferam, quae in lite est. te arbitrum addiximus. plus negotii habes quam existimas. triplex causa est. dicunt, ut scis, Stoici no-

stri duo esse in rerum natura, ex quibus omnia fiant, causam et materiam. materia iacet iners, res ad omnia parata, cessatura, si nemo moveat. causa autem, id est ratio, materiam format et quocumque vult versat, ex illa varia opera producit. esse ergo debet, unde fiat aliquid, deinde a quo fiat. hoc causa est, illud materia. omnis ars naturae imitatio est. itaque quod de universo dicebam, ad haec transfer, quae ab homine facienda sunt. statua et materiam habuit, quae pateretur artificem, et artificem, qui materiae daret faciem. ergo in statua materia aes fuit, causa opifex. eadem condicio rerum omnium est; ex eo constant, quod fit, et ex eo, quod facit. Stoicis placet unam causam esse, id, quod facit. Aristoteles putat causam tribus modis dici: 'prima' inquit 'causa est ipsa materia, sine qua nihil potest effici; secunda opifex. tertia est forma, quae unicuique operi inponitur tamquam statuae': nam hanc Aristoteles εἶδος vocat. 'quarta quoque' inquit 'his accedit, propositum totius operis.' quid sit hoc, aperiam. aes prima statutae causa est. numquam enim facta esset, nisi fuisset id, ex quo funderetur ducereturve. secunda causa artifex est. non potuisset enim aes illud in habitum statuae figurari, nisi accessissent peritae manus. tertia causa est forma. neque enim statua ista doryphoros aut diadumenos vocaretur, nisi haec illi esset inpressa facies. quarta causa est faciendi propositum. nam nisi hoc fuisset, facta non esset. quid est propositum? quod invitavit artificem, quod ille secutus fecit; vel pecunia est haec, si venditurus fabricavit, vel gloria, si laboravit in nomen, vel religio, si donum templo paravit. ergo et haec causa est, propter quam fit; an non putas inter causas facti operis esse numerandum, quo remoto factum non esset? his quintam Plato adicit exemplar, quam ipse idean vocat; hoc est enim, ad quod respiciens artifex id, quod destinabat, effecit. nihil autem ad rem pertinet, utrum foris habeat exemplar, ad quod referat oculos, an intus, quod ibi ipse concepit et posuit. haec exemplaria rerum omnium deus intra se habet numerosque universorum, quae agenda sunt, et modos mente con-

plexus est. plenus his figuris est, quas Plato ideas appellat, inmortales, inmutabiles, infatigabiles. itaque homines quidem pereunt, ipsa autem humanitas, ad quam homo effingitur, permanet, et hominibus laborantibus, intereuntibus illa nihil patitur. quinque ergo causae, sunt, ut Plato dicit: id ex quo, id a quo, id in quod, id ad quod, id propter quod. novissime id quod ex his est. tamquam in statua, quia de hac loqui coepimus, id ex quo aes est, id a quo artifex est, id in quod forma est, quae aptatur illi, id ad quod exemplar est, quod imitatur is, qui facit, id propter quod facientis propositum est, id quod ex istis est, ipsa statua est. haec omnia mundus quoque, ut ait Plato, habet: facientem — hic deus est —; ex quo fit — haec materia est —; formam — haec est habitus et ordo mundi, quem videmus; exemplar — scilicet ad quod deus hanc magnitudinem operis pulcherrimi fecit. propositum — propter quod fecit. quaeris, quod sit propositum deo? bonitas. ita certe Plato ait: 'quae deo faciendi mundum fuit causa? bonus est, bono nulla cuiusquam boni invidia est. fecit itaque quam optimum potuit.' fer ergo iudex sententiam et pronuntia, quis tibi videatur veri simillimum dicere, non quis verissimum dicat. id enim tam supra nos est quam ipsa veritas.

Haec, quae ab Aristotele et Platone ponitur, turba causarum aut nimium multa aut nimium pauca comprendit. nam si, quocumque remoto quid effici non potest, id causam iudicant esse faciendi, pauca dixerunt. ponant inter causas tempus; nihil sine tempore potest fieri. ponant locum; si non fuerit, ubi fiat aliquid, ne fiet quidem. ponant motum; nihil sine hoc nec fit nec perit. nulla sine motu ars, nulla mutatio est. sed nos nunc primam et generalem quaerimus causam. haec simplex esse debet. nam et materia simplex est. querimus, quid sit causa? ratio scilicet faciens, id est deus. ita enim, quaecumque rettulerunt isti,[1] non sunt multae et singulae causae; sed ex una pendent, ex ea, quae faciet. formam

---

[1]) Überliefert: Ista (ita) enim, quaecumque rettulissettis (rettulistis).

dicis causam esse? hanc inponit artifex operi; pars causae est, non causa. exemplar quoque non est causa, sed instrumentum causae necessarium. sic necessarium est exemplar artifici, quomodo scalprum, quomodo lima; sine his procedere ars non potest. non tamen hae partes artis aut causae sunt. 'propositum' inquit 'artificis, propter quod ad faciendum aliquid accedit, causa est.' ut sit causa, non est efficiens causa, sed superveniens; hae autem innumerabiles sunt. nos de causa generali quaerimus. illud vero non pro solita ipsis subtilitate dixerunt, totum mundum et consummatum opus causam esse. multum enim interest inter opus et causam operis.

Aut fer sententiam aut, quod facilius in eiusmodi rebus est, nega tibi liquere et nos reverti iube. 'quid te' inquis 'delectat tempus inter ista conterere, quae tibi nullum affectum eripiunt, nullam cupiditatem abigunt?' ego quidem pluris illa facio,[1]) quibus placatur animus, et me prius scrutor, deinde hunc mundum. ne nunc quidem tempus, ut existimas, perdo. ista enim omnia, si non concidantur nec in hanc subtilitatem inutilem distrahantur, attollunt et levant animum, qui gravi sarcina pressus explicari cupit et reverti ad illa, quorum fuit. nam corpus hoc animi pondus ac poena est; premente illo urguetur, in vinclis est, nisi accessit philosophia et illum respirare rerum naturae spectaculo iussit et a terrenis ad divina dimisit. haec libertas eius est, haec evagatio. subducit interim se custodiae, in qua tenetur, et caelo reficitur. quemadmodum artifices alicuius rei subtilioris, quae intentione oculos defetigat, si malignum habent et precarium lumen, in publicum prodeunt et in aliqua regione ad populi otium dedicata oculos libera luce delectant; sic animus in hoc tristi et obscuro domicilio clusus, quotiens potest, apertum petit et in rerum naturae contemplatione requiescit. sapiens adsectatorque sapientiae adhaeret quidem in corpore suo, sed optima sui parte

---

[1]) Überliefert: peiura illa ago et tracto. Lösung noch zu finden.

abest et cogitationes suas ad sublimia intendit. velut sacramento rogatus hoc, quod vivit, stipendium putat. et ita formatus est, ut illi nec amor vitae nec odium sit, patiturque mortalia, quamvis sciat ampliora superesse. interdicis mihi inspectione rerum naturae, a toto abductum redigis in partem? ego non quaeram, quae sint initia universorum? quis rerum formator? quis omnia in uno mersa et materia inerti convoluta discreverit? non quaeram, quis sit istius artifex mundi? qua ratione tanta magnitudo in legem et ordinem venerit? quis sparsa collegerit, confusa distinxerit, in una deformitate iacentibus faciem diviserit? unde lux tanta fundatur? ignis sit, an aliquid igne lucidius? ego ista non quaeram? ego nesciam, unde descenderim? semel haec mihi videnda sint, an saepe nascendum? quo hinc iturus sim? quae sedes exspectet animam solutam legibus servitutis humanae? vetas me caelo interesse, id est iubes me vivere capite demisso? maior sum et ad maiora genitus, quam ut mancipium sim mei corporis, quod equidem non aliter aspicio quam vinclum aliquod libertati meae circumdatum. hoc itaque oppono fortunae, in quo resistat, nec per illud ad me ullum transire vulnus sino. quicquid in me potest iniuriam pati, hoc est. in hoc obnoxio domicilio animus liber habitat. numquam me caro ista conpellet ad metum, numquam ad indignam bono simulationem; numquam in honorem huius corpusculi mentiar. cum visum erit, distraham cum illo societatem. et nunc tamen, dum haeremus, non erimus aequis partibus socii; animus ad se omne ius ducet. contemptus corporis sui certa libertas est. ut ad propositum revertar, huic libertati multum conferet et illa, de qua modo loquebamur, inspectio; nempe universa ex materia et ex deo constant. deus ista temperat, quae circumfusa rectorem secuntur et ducem. potentius autem est ac pretiosius, quod facit, quod est deus, quam materia patiens dei. quem in hoc mundo locum deus obtinet, hunc in homine animus. quod est illic materia, id in nobis corpus est; serviant ergo deteriora melioribus. fortes simus adversus fortuita. non contremescamus iniurias, non vul-

nera, non vincula, non egestatem. mors quid est? aut finis aut transitus. nec desinere timeo, idem est enim, quod non coepisse, nec transire, quia nusquam tam anguste ero. Vale.

V. Die Stoische Gotteslehre.

24. Stellung des Menschen zu Gott. (Ep. 41.)

Wie die Stoa trotz aller Strenge der Theorie im gewöhnlichen Leben des Alltags den Grundsatz vertrat, nicht aufzufallen, so nahm sie auch dem Volksglauben gegenüber eine überaus tolerante Haltung ein. Die Stoa war wohl die erste philosophische Schule, welcher das Problem des Verhältnisses von Glauben und Wissen zum klaren Bewußtsein kam. Gerade dem Stoiker mit seinen reinen ethischen Begriffen mußte die schon von Xenophanes getadelte Immoralität der landläufigen Mythologeme zuwider sein. Andererseits wollte er aber auch nicht die geltende positive Religion beiseite setzen. So fand er zwei Mittel zum Ausgleich: Die Dämonenlehre und die symbolische Deutung. Die Götter der positiven Religionen sah er nicht mehr als die letzten, wahren Gottheiten an, sondern nur als Verkörperungen des einen Gottes, der einen Natur. Diese „Untergötter" sind einerseits die Äußerungen, Emanationen, Verkörperungen der einzigen causa oder ratio, andererseits identisch mit den auf der Erde verehrten Göttern. So konnte der stoische Kaiser Marc Aurel beim Beginn des Markomannenkrieges Priester aus allen Ländern nach Rom kommen lassen, weil alle Götter in gleichem Verhältnis zur Urgottheit stehen (Vgl. besonders L. Friedlaender: Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms II. 446, 453 usw.). Was dann in den Sagen selbst nicht gefiel, wurde symbolisch erklärt, ganz in Übereinstimmung mit der literarischen Richtung der Schule. Dazu nahmen sie an, daß die Verkörperungen und Offenbarungen der Urgottheit durchaus nicht abgeschlossen seien, daß dieselbe vielmehr in ihren Kundgebungen fortfahre. So

kamen sie zur Rechtfertigung der Mantik im weitesten Sinne des Wortes. Wie sollte es auch der alles durchdringenden Vernunft-Natur nicht möglich sein, durch einzelne ihrer Teile oder Verkörperungen ihren Willen zu offenbaren. So finden wir hier zum ersten, leider aber nicht zum letzten Mal, Materialismus mit grassem Aberglauben gepaart. Gerade der Materialismus rief ihn hervor und erwies sich auch hier als der Pferdefuß des Systems.

Jedoch kann durch diese Kompromisse mit dem praktischen Leben die reine, ethisch hochstehende Gotteslehre der Stoa an sich nicht verdunkelt werden, welche wir schon in No. 19 (Ep. 73) kennen gelernt haben, und welche der vorliegende Brief in neues Licht rückt.

Gott wohnt als feiner Stoff, als *πνεῦνα*, als sacer spiritus also, in jedem Menschen, er ist ein semen divinum, der entwickelt werden kann, aber nicht entwickelt werden muß. Je nachdem er behandelt wird, gedeiht er, also kann auch hier nicht von einer zwingenden Gnadenwirkung die Rede sein. Dieser Gott aber ist des Menschen eigene ratio, sein iudicium rectum et immotum, daher erscheint er als Beurteiler seiner Taten, als observator et custos. Dabei ist er des Menschen eigenste Natur, das was ihn zum Menschen macht. Also deo parere ist naturam sequi, nämlich als Gehorsam gegen die dem Menschen eigenste Natur, wie hier das bekannte Prinzip gedeutet wird.

Wie kommt aber der Mensch zur Erkenntnis seiner göttlichen Natur? Schon in Brief 120 (Nr. 7) haben wir es gesehen. „Der gestirnte Himmel über ihm und das moralische Gesetz in ihm", Natur- und Menschengröße, setzen ihn in Erstaunen und überzeugen ihn, daß diese Größe verschieden ist von allem andern, was ihn umgibt; daß sie nicht von dieser Welt des Elends und der Schlechtigkeit ist. Die Menschengröße, die Seneca meint, ist die moralische Größe, es ist die Fähigkeit, überhaupt ein moralisches Urteil zu fällen, ohne welche wir ethische Werte nicht erkennen könnten. Also ist wirklich diese Menschengröße identisch mit dem, was Kant das moralische Bewußtsein, das moralische Gesetz nennt.

Seneca Lvcilio svo salvtem.

Facis rem optimam et tibi salutarem, si ut scribis, perseveras ire ad bonam mentem, quam stultum est optare, cum possis a te impetrare. non sunt ad caelum elevandae manus nec exorandus aedituus, ut nos ad aurem simulacri, quasi magis exaudiri possimus, admittat; prope est a te deus, tecum est, intus est. ita dico, Lucili; sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos. hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat. bonus vero vir sine deo nemo est; an potest aliquis supra fortunam nisi ab illo adiutus exurgere? ille dat consilia magnifica et recta. in unoquoque virorum bonorum 'quis deus incertum est, habitat deus'.[1]) si tibi occurrerit vetustis arboribus et solitam altitudinem egressis frequens lucus et conspectum caeli ramorum aliorum alios protegentium summovens obtentu, illa proceritas silvae et secretum loci et admiratio umbrae in aperto tam densae atque continuae fidem tibi numinis faciet. si quis specus saxis penitus exesis montem suspenderit, non manu factus, sed naturalibus causis in tantam laxitatem excavatus, animum tuum quadam religionis suspicione percutiet, magnorum fluminum capita veneramur. subita et ex abdito vasti amnis eruptio aras habet; coluntur aquarum calentium fontes, et stagna quaedam vel opacitas vel inmensa altitudo sacravit; si hominem videris interritum periculis, intactum cupiditatibus, inter adversa felicem, in mediis tempestatibus placidum, ex superiore loco homines videntem, ex aequo deos, non subibit te veneratio eius? non dices: 'ista res maior est altiorque quam ut credi similis huic, in quo est, corpusculo possit'? vis istuc divina descendit. animum excellentem, moderatum, omnia tamquam minora transeuntem, quicquid timemus optamusque ridentem, caelestis potentia agitat. non potest res tanta sine adminiculo numinis stare. itaque maiore sui parte illic est, unde descendit. quemadmodum radii solis contingunt quidem terram, sed ibi sunt, unde mit-

[1]) Vergil Aen. VII 352.

tuntur, sic animus magnus ac sacer et in hoc demissus, ut propius divina nossemus, conversatur quidem nobiscum, sed haeret origini suae; illinc pendet, illuc spectat ac nititur, nostris tamquam melior interest. quis est ergo hic animus? qui nullo bono nisi suo nitet. quid enim est stultius quam in homine aliena laudare? quid eo dementius, qui ea miratur, quae ad alium transferri protinus possunt? non faciunt meliorem equum aurei freni. aliter leo aurata iuba mittitur, dum contractatur et ad patientiam recipiendi ornamenti cogitur fatigatus, aliter incultus, integri spiritus; hic scilicet impetu acer, qualem illum natura esse voluit, speciosus ex horrido, cuius hic decor est, non sine timore aspici, praefertur illi languido et brateato. nemo gloriari nisi suo debet. vitem laudamus, si fructu palmites onerat, si ipsa adminicula eorum, quae tulit, pondere ad terram deducit. num quis huic illam praeferret vitem, cui aureae uvae, aurea folia dependent? propria virtus est in vite fertilitas. in homine quoque id laudandum est, quod ipsius est. familiam formosam habet et domum pulchram, multum serit, multum fenerat; nihil horum in ipso est, sed circa ipsum. lauda in illo, quod nec eripi potest nec dari, quod proprium hominis est. quaeris quid sit? animus et ratio in animo perfecta. rationale enim animal est homo. consummatur itaque bonum eius, si id implevit, cui nascitur. quid est autem, quod ab illo ratio haec exigat? rem facillimam, secundum naturam suam vivere. sed hanc difficilem facit communis insania; in vitia alter alterum trudimus. quomodo autem revocari ad salutem possunt, quos nemo retinet, populus inpellit? VALE.

Anhang.

System der stoischen Philosophie.

I. Erkenntnistheorie.[1]

a) Entstehung des Bewusstseinsinhaltes.

Die Lehre von der Entstehung und vom Wesen unseres Erkennens, die Antwort auf die Platonische Frage im Theaetet: *τί ἐστιν ἐπιστήμη*, welche wir heute Wissenschaftslehre oder Erkenntnistheorie nennen, stellt bei den Stoikern ein originelles Doppelgebilde dar. Die Grundlagen unseres Erkennens erklären sie durchaus sensualistisch, das eigentliche Wesen desselben aber verstehen sie rationalistisch, idealistisch. Auf einer psychophysischen Theorie der Entstehung der Vorstellungen bauen sie eine logisch-teleologische Lehre von der Wahrheit auf.

Das Grundelement alles Erkennens ist die *Φαντασία*. Das Wort kommt von *φαίνεσθαι* und heißt daher Erscheinung. Vorstellung wäre nicht die richtige Übersetzung; denn sie setzt schon ein Vorstellendes, also ein Tätiges voraus. Die Erscheinung aber kommt zustande rein passiv durch einen Eindruck von außen. Das Wort ist hier also in seinem eigentlichen Sinne zu nehmen. Von den Dingen gehen nämlich kleinste Teile aus und treffen auf die Seele. Auch diese ist materiell zu denken, wie wir oben gesehen haben. Durch den Stoß der Teilchen entsteht in ihr ein Eindruck (*τύπωσις*). Es kann demnach nur Eindrücke von Dingen geben, welche wirklich vorhanden sind. Täuschungen können nur durch

---

[1]) Zu dieser ganzen Darsteilung vergleiche besonders: Werner Luthe: Die Erkenntnislehre der Stoiker 1890.

einen Mangel entweder der Teilchen oder der Seele entstehen. Daß der Mensch sich täuschen kann, läßt sich allerdings nicht leugnen. Erscheinungen nun, welchen nicht ein wirkendes Ding entspricht, das in ihnen erscheint, bezeichnet man als „Schein" (*φάντασμα* ebenfalls vom Stamme *φαν*).

Nun besteht aber als unbestrittene Tatsache die Möglichkeit, Erscheinung und Schein zu unterscheiden. Woher kommt uns diese Möglichkeit? Aus der Seele kann sie nicht entspringen, denn diese empfängt in beiden Fällen einen Eindruck, sie ist also rein passiv. An den Dingen liegt sie auch nicht; denn diese senden immer dieselben Teilchen aus, welche somit in der rein receptiven Seele auch immer die entsprechenden Eindrücke hervorbringen müssen. Es muß demnach die Möglichkeit an der Art der Wirkung der Stoffteilchen selbst liegen. Gewisse Eindrücke müssen an sich selbst ein Merkmal enthalten, welches anzeigt, daß sie Erscheinungen und nicht Schein sind. Eine solche *φαντασία*, welche sich von selbst als Erscheinung, als wahrhafte Erscheinung, ausweist, nennt der Stoiker „packende" Erscheinung, *καταληπτικὴ φαντασία*. Sie ist also eine *φαντασία ἀπὸ ὑπάρχοντος*, erzeugt von einem wirklichen Ding. Sie tritt auf als eine besonders klare und deutliche Erscheinung.

Die so in der Seele hervorgerufenen Wirkungen sind aber nun nicht etwa starre Gebilde. Sie sind beweglich. Daher ist der Name Eindruck, welcher etwas Festes, Starres bezeichnet, nicht ganz entsprechend. Schon Chrysipp hat dafür *ἀλλοίωσις*, Veränderung, gesagt. Die Erscheinnngen können in der Seele nämlich auf- und absteigen, können sich gegenseitig verbinden, assoziieren. Und damit tritt eine zweite menschliche Funktion in Tätigkeit, welche sich dieser Erscheinungen bemächtigt. Sie werden ergriffen, heraufgezogen, zurückgedrängt. Den Träger dieser Tätigkeit bezeichnet man als Verstand *(λόγος)*. Er kann sogar die ursprünglichen Erscheinungen umgestalten, indem er verschiedene miteinander verbindet und seine so geschaffenen neuen Gebilde wieder auf Er-

scheinungen oder andere Gebilde frei bezieht. So entsteht unser ganzer Verstandesinhalt. Dazu rechnet die Stoa auch die später durch die Urteilstätigkeit, durch Beweis, gewonnenen Erkenntnisse.

b) Wesen der Verstandestätigkeit.

Mit obigen Gedanken sind wir schon über das Grundelement der Erscheinungen hinausgekommen. Neben den *φαντασίαι* haben wir den *λόγος*, eine Tätigkeit des erkennenden Subjekts, erhalten. Worin besteht nun das Wesen dieser Tätigkeit und welches ist ihr Ergebnis? Es ist klar, daß eine bloße Erscheinung noch nicht das ausmacht, was wir Erkenntnis nennen. Auch die Tiere haben solche Erscheinungen (Vorstellungen) und doch fehlt ihnen die Erkenntnis. Auch die Erscheinungen wirklicher Dinge sind sonach noch nicht Erkenntnisse. Aus einer Erscheinnng wird eine Erkenntnis erst dann, wenn ich um dieselbe weiß, wenn ich mir derselben bewußt bin. Auch das genügt noch nicht ganz; ich muß vielmehr „um“ sie wissen, etwas „von“ ihr wissen. Mit andern Worten: ich muß etwas von ihr bejahen oder verneinen. Das Erkennen tritt mir also stets als ein Urteil entgegen, es ist immer eine Aussage. Urteilen ist somit die eigentliche und einzige Tätigkeit, welche der Verstand an die *φαντασίαι* heranbringt. *λόγος* kommt nach Plato von *διαλέγεσθαι*, sich unterreden. Auch das Denken ist ein *λόγος*, ein sermo des Menschen mit sich selbst, also ein ausgesprochenes Urteilen. Urteilen heißt bejahen oder verneinen. Ich bejahe aber, indem ich eine vorgeschlagene Gedankenverbindung anerkenne oder zurückweise, also indem ich einer versuchten Aussage über die *φαντασίαι* zustimme oder sie ablehne. Diese Zustimmung zu den *φαντασίαι* nennen die Stoiker *συγκατάθεσις* (lat. adsensio). Erkenntnis, also auch Wahrheit, kann nur durch diese *συγκατάθεσις* zustande kommen. Damit erst eignet sich der Verstand die *φαντασία* wirklich an. Wahr ist also die *φαντασία καταληπτικὴ σὺν τῇ συγκαταθέσει.*

Damit aber haben wir dieselbe Sache zweimal. Schon die *φαντασία καταληπτική* unterschied sich als wahre Vor-

stellung vom Schein. Sie drängte sich dem Menschen mit Notwendigkeit durch ihre Klarheit und Deutlichkeit auf. Diesen Erscheinungen müßte also der Verstand unter allen Umständen zustimmen. Dann aber wäre ein Irrtum gar nicht möglich.

c) Das Problem des Irrtums.

Die Stoiker hatten als oberstes Prinzip ihrer Metaphysik den Begriff der Natur aufgestellt. Sie war das Ein und Alles. In ihr herrschte absolute Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit. Diese lex naturae haben wir als ethisches Grundprinzip, sogar als Gottheit, vorgefunden. Die *εἱμαρμένη* beherrscht alles mit ihrer unentrinnbaren Kette von Ursachen und Wirkungen. Daher muß auch die *συγκατάθεσις*, die Zustimmung zu der Gestaltung der Erscheinungen, einen zwingenden Grund haben. Dieser Grund kann aber nur die *φαντασία* selbst sein. Wenn aber die *φαντασία καταληπτική* die Zustimmung erzwingt, so gibt es entweder keinen Irrtum oder der Mensch ist überhaupt nicht fähig, denselben zu vermeiden. Diesen Widerspruch hat die Stoa nicht zu überwinden vermocht. Sie konnte unmöglich den Zwang der Notwendigkeit auch auf die Zustimmung zum Urteilsinhalt ausdehnen; denn damit wäre zugleich ihre ganze Ethik gefallen. Tugend ist ja auch ein Urteil. Ist aber dieses Urteil uns durch Zwang abgenötigt, so kann der Mensch nichts dazu, daß er tugendhaft ist; es gibt also dann überhaupt keine Tugend; denn Tugend haben wir als Freiheit erkannt, als freie Tat, als freudigen Gehorsam gegen das Naturgesetz definiert. Die Ethik also zwang die Stoa, im Urteil die Kette der Notwendigkeit zu durchbrechen. Hier schufen sie der Freiheit eine Gasse, um Tugend und Schlechtigkeit, Wahrheit und Irrtum möglich zu machen. Soll es Tugend geben, soll es Pflicht eines jeden sein, ein guter Mensch zu werden, so muß auch jeder Mensch fähig sein, den Affekten auf jeden Fall zu widerstehen, also die Notwendigkeit zu brechen, und allen Erscheinungsverbindungen, auch wenn sie wahr sind, seine Zustimmung

zu versagen. Er muß irren und schlecht handeln können, wenn er frei sein und gut handeln und wahr urteilen will. Er muß für seine schlechten Taten verantwortlich sein, aber auch für das falsche Urteil; denn wenn Tugend richtiges Urteil ist, so ist falsches Urteil ein moralischer Fehler, eine Sünde, als Mißbrauch derselben Freiheit, welche die veritas-virtus ermöglicht.

Diese Erkenntnis ist immer noch nicht vollendetes Wissen; ebensowenig wie eine einzelne gute Handlung Tugend ist. Wie diese in der Dauer sich zeigt, in der Festigkeit und Unwandelbarkeit, so zeigt sich das Wissen erst in einem dauernd richtigen Urteil, in der Unfehlbarkeit in der Erteilung der Zustimmung, in der Unmöglichkeit des Irrtums. Beide Eigenschaften virtus und veritas, Tugend und Wissen, hat in vollem Maße nur der Weise.

Die drei Belege für diese Erkenntnislehre sind ganz verschiedenen Charakters. Die Stellen des Laertius Diogenes lassen uns den Mangel einer Originalüberlieferung des stoischen Systems ganz besonders fühlbar werden. Sie bieten eine trockene Aufzählung von Tatsachen und Belegen, ohne jede innere Anteilnahme, ohne systematische Verarbeitung; eine fabrikmäßige Kompilation.

In Plutarch kommt ein Gegner der Stoa zu Wort und damit gewinnt die Darstellung mehr Farbe und Wärme. Man muß sich aber stets vor Augen halten, daß ein Angreifer spricht, daß also die angefochtene Lehre sicherlich nicht in günstigem Lichte erscheint.

Einen Ersatz des Originals kann daher nur einigermaßen Descartes bieten, welcher dasselbe Problem mit aller Sachlichkeit behandelt, und der, da auch nach ihm mit Notwendigkeit Gott alles wirkt, was wir erkennen, sich vor dieselbe Schwierigkeit gestellt sieht wie die Stoa. Es kann hier unerörtert bleiben, daß Descartes' Gottesbegriff durchaus theistisch ist; man sieht sofort, daß trotzdem das Problem und die Antwort für ihn dieselben bleiben müssen.

1. Entstehung unserer Vorstellungen und Begriffe.

(Laertius Diogenes: De vitis philosophorum.
L. VII. cap. 36/37.)

XXXVI. *Καὶ ἵνα καὶ κατὰ μέρος εἴποιμεν καὶ τάδε, ἅπερ αὐτῶν εἰς τὴν εἰσαγωγικὴν τείνει τέχνην, καὶ αὐτὰ ἐπὶ λέξεως τίθησι Διοκλῆς ὁ Μάγνης ἐν τῇ ἐπιδρομῇ τῶν φιλοσόφων, λέγων οὕτως· Ἀρέσκει τοῖς Στωϊκοῖς τὸν περὶ φαντασίας καὶ αἰσθήσεως προτάττειν λόγον, καθότι τὸ κριτήριον, ᾧ ἡ ἀλήθεια τῶν πραγμάτων γινώσκεται, κατὰ γένος φαντασία ἐστὶν, καὶ καθότι ὁ περὶ συγκαταθέσεως καὶ ὁ περὶ καταλήψεως καὶ νοήσεως λόγος προάγων τῶν ἄλλων οὐκ ἄνευ φαντασίας συνίσταται. Προηγεῖται γὰρ ἡ φαντασία· εἶθ' ἡ διάνοια, ἐκλαλητικὴ ὑπάρχουσα, ὃ πάσχει ὑπὸ τῆς φαντασίας, τοῦτο ἐκφέρει λόγῳ.*

Διαφέρει δὲ φαντασία καὶ φάντασμα. Φάντασμα μὲν γάρ ἐστι δόκησις διανοίας, οἵα γίνεται κατὰ τοὺς ὕπνους· φαντασία δέ ἐστι τύπωσις ἐν ψυχῇ, τουτέστιν ἀλλοίωσις, ὡς ὁ Χρύσιππος ἐν τῇ δυωδεκάτῃ 'Περὶ ψυχῆς' ὑφίσταται. Οὐδὲ γὰρ δεκτέον τὴν τύπωσιν οἱονεὶ τύπον σφραγιστῆρος· ἐπεὶ ἀναδεκτόν ἐστιν πολλοὺς τύπους κατὰ τὸ αὐτὸ περὶ τὸ αὐτὸ γενέσθαι. νοεῖται δὲ ἡ φαντασία ἡ ἀπὸ ὑπάρχοντος κατὰ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναποτετυπωμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, οἵα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος.

Τῶν δὲ φαντασιῶν, κατ' αὐτοὺς, αἱ μέν εἰσιν αἰσθητικαί· αἱ δ' οὔ. Αἰσθητικαὶ μὲν αἱ δι' αἰσθητηρίου ἢ αἰσθητηρίων λαμβανόμεναι· οὐκ αἰσθητικαὶ δὲ αἱ διὰ τῆς διανοίας, καθάπερ τῶν ἀσωμάτων καὶ τῶν ἄλλων τῶν λόγῳ λαμβανομένων· Τῶν δὲ αἰσθητικῶν ἀπὸ ὑπαρχόντων μετὰ εἴξεως καὶ συγκαταθέσεως γίνονται. Εἰσὶ δὲ τῶν φαντασιῶν καὶ ἐμφάσεις, αἳ ὡς αἱ ἀπὸ ὑπαρχόντων γινόμεναι. Ἔτι τῶν φαντασιῶν αἱ μέν εἰσι λογικαί· αἱ δὲ ἄλογοι. Λογικαὶ μὲν αἱ τῶν λογικῶν ζώων· ἄλογοι δέ αἱ τῶν ἀλόγων. Αἱ μὲν οὖν λογικαὶ νοήσεις εἰσίν· αἱ δ' ἄλογοι οὐ τετυχήκασιν ὀνόματος. Καὶ αἱ μέν εἰσιν τεχνικαί, αἱ δ' ἄτεχνοι. Ἄλλως γοῦν θεωρεῖται ὑπὸ τεχνίτου εἰκὼν, καὶ ἄλλως ὑπ' ἀτέχνου.

Αἴσθησις δέ λέγεται κατὰ τοὺς Στωϊκοὺς, τό τε ἀφ' ἡγεμονικοῦ πνεῦμα καὶ ἐπὶ τὰς αἰσθήσεις διῆκον, καὶ ἡ δι'

αὐτῶν κατάληψις, καὶ ἡ περὶ τὰ αἰσθητήρια κατασκευὴ, καθ' ἥν τινες πηροὶ γίνονται. Καὶ ἡ ἐνέργεια δὲ αἴσθησις καλεῖται. Ἡ δὲ κατάληψις γίνεται κατ' αὐτοὺς αἰσθήσει μὲν, ὡς λευκῶν καὶ μελάνων, καὶ τραχέων καὶ λείων· λόγῳ δὲ τῶν δι' ἀποδείξεως συναγομένων, ὥσπερ τὸ τοὺς θεοὺς εἶναι καὶ προνοεῖν τούτους. Τῶν γὰρ νοουμένων τὰ μὲν κατὰ περίπτωσιν ἐνοήθη· τὰ δὲ καθ' ὁμοιότητα· τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν· τὰ δὲ κατὰ μετάθεσιν· τὰ δὲ κατὰ σύνθεσιν· τὰ δὲ κατ' ἐναντίωσιν.

Κατὰ περίπτωσιν μὲν οὖν ἐνοήθη τὰ αἰσθητά· καθ' ὁμοιότητα δὲ τὰ ἀπό τινος παρακειμένου, ὡς Σωκράτης ἀπὸ τῆς εἰκόνος· κατ' ἀναλογίαν δὲ, αὐξητικῶς μὲν, ὡς ὁ Τιτυὸς καὶ Κύκλωψ, μειωτικῶς δὲ, ὡς ὁ Πυγμαῖος. Καὶ τὸ κέντρον δὲ τῆς γῆς κατ' ἀναλογίαν ἐνοήθη ἀπὸ τῶν μικροτέρων σφαιρῶν. Κατὰ μετάθεσιν δὲ, οἷον ὀφθαλμοὶ ἐπὶ τοῦ στήθους. Κατὰ σύνθεσιν δὲ ἐνοήθη Ἱπποκένταυρος· καὶ κατ' ἐναντίωσιν θάνατος. Νοεῖται δὲ κατὰ μετάβασίν τινα, ὡς τὰ λεκτὰ καὶ ὁ τόπος· φυσικῶς δὲ νοεῖται δίκαιόν τι καὶ ἀγαθόν· καὶ κατὰ στέρησιν, οἷον ἄχειρ. Τοιάδε τινὰ καὶ περὶ φαντασίας καὶ αἰσθήσεως καὶ νοήσεως δογματίζουσιν.

XXXVII. *Κριτήριον δὲ τῆς ἀληθείας φασὶ τυγχάνειν τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν, τουτέστι τὴν ἀπὸ ὑπάρχοντος, καθά φησι Χρύσιππος ἐν τῇ δυωδεκάτῃ τῶν φυσικῶν, καὶ Ἀντίπατρος καὶ Ἀπολλόδωρος. Ὁ μὲν γὰρ Βοηθὸς κριτήρια πλείονα ἀπολείπει, νοῦν καὶ αἴσθησιν καὶ ὄρεξιν καὶ ἐπιστήμην· ὁ δὲ Χρύσιππος διαφερόμενος πρὸς αὐτὸν ἐν τῷ πρώτῳ 'περὶ λόγου', κριτήριά φησιν εἶναι αἴσθησιν καὶ πρόληψιν. Ἔστι δὲ ἡ πρόληψις ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου. Ἄλλοι δέ τινες τῶν ἀρχαιοτέρων Στωϊκῶν τὸν ὀρθὸν λόγον κριτήριον ἀπολείπουσιν, ὡς ὁ Ποσειδώνιος ἐν τῷ 'περὶ κριτηρίου' φησίν.*

2. Das Problem der *συγκατάθεσις*.
(Plutarchi De Stoicorum repugnantiis. cap. 47.)

Ἀλλὰ μὴν καὶ τὰ περὶ τῶν φαντασιῶν λεγόμενα νεανικῶς πρὸς τὴν εἱμαρμένην ἐναντιοῦνται· τὴν γὰρ φαντασίαν βουλόμενος οὐκ οὖσαν αὐτοτελῆ τῆς συγκαταθέσεως αἰτίαν ἀποδεικνύειν, εἴρηκεν, ὅτι βλάψουσιν οἱ σοφοὶ ψευδεῖς φαν-

τασίας ἐμποιοῦντες, ἂν αἱ φαντασίαι ποιῶσιν αὐτοτελῶς τὰς συγκαταθέσεις· πολλάκις γὰρ οἱ σοφοὶ ψεύδει χρῶνται πρὸς τοὺς φαύλους, καὶ φαντασίαν περιστᾶσι πιθανὴν, οὐ μὴν αἰτίαν τῆς συγκαταθέσεως· ἐπεὶ καὶ τῆς ὑπολήψεως αἰτία τῆς ψευδοῦς ἔσται καὶ τῆς ἀπάτης. ταῦτ' οὖν ἄν τις ἀπὸ τοῦ σοφοῦ μεταφέρων ἐπὶ τὴν εἱμαρμένην λέγῃ μὴ διὰ τὴν εἱμαρμένην γίνεσθαι τὰς συγκαταθέσεις· ἐπεὶ διὰ τὴν εἱμαρμένην ἔσονται καὶ ψευδεῖς συγκαταθέσεις καὶ ὑπολήψεις καὶ ἀπάται, καὶ βλαβήσονται διὰ τὴν εἱμαρμένην. ὁ τοῦ βλάπτειν τὸν σοφὸν ἐξαιρούμενος λόγος ἅμα καὶ τὸ μὴ πάντων αἰτίαν εἶναι τὴν εἱμαρμένην ἀποδείκνυσιν. εἰ γὰρ μήτε δοξάζουσι μήτε βλάπτονται διὰ τὴν εἱμαρμένην, δῆλον, ὅτι οὐδὲ κατορθοῦσιν οὐδὲ φρονοῦσιν οὐδὲ ὑπολαμβάνουσι βεβαίως οὐδ' ὠφελοῦνται διὰ τὴν εἱμαρμένην, ἀλλ' οἴχεται τὸ πάντων αἰτίαν εἶναι τὴν εἱμαρμένην. ὁ δὲ λέγων, ὅτι Χρύσιππος οὐκ αὐτοτελῆ τούτων αἰτίαν, ἀλλὰ προκαταρκτικὴν μόνον ἐποιεῖτο τὴν εἱμαρμένην, ἐκεῖ πάλιν αὐτὸν ἀποδείξει μαχόμενον πρὸς αὐτὸν, ὅπου τὸν μὲν Ὅμηρον ὑπερφυῶς ἐπαινεῖ περὶ τοῦ Διὸς λέγοντα·

> *Τῷ ἔχεθ', ὅττι κεν ὔμμι κακὸν πέμπῃσιν ἑκάστῳ*
> *Ἢ ἀγαθόν·*

καὶ τὸν Εὐριπίδην·

> *Ὦ Ζεῦ, τί δῆτα τοὺς ταλαιπώρους βροτοὺς*
> *Φρονεῖν λέγοιμ' ἄν; σοῦ γὰρ ἐξηρτήμεθα,*
> *Δρῶμέν τε τοιάδ', ἃ σὺ τυγχάνεις φρονῶν.*

αὐτὸς δὲ πολλὰ τούτοις ὁμολογούμενα γράφει, τέλος δέ φησι μηδὲν ἴσχεσθαι μηδὲ κινεῖσθαι μηδὲ τοὐλάχιστον ἄλλως ἢ κατὰ τὸν τοῦ Διὸς λόγον· ὃν τῇ εἱμαρμένῃ τὸν αὐτὸν εἶναι. ἔτι τοίνυν, τὸ μὲν προκαταρκτικὸν αἴτιον ἀσθενέστερόν ἐστι τοῦ αὐτοτελοῦς, καὶ οὐκ ἐξικνεῖται κρατούμενον ὑπ' ἄλλων ἐξανισταμένων· τὴν δ' εἱμαρμένην αἰτίαν ἀκίνητον καὶ ἀκώλυτον καὶ ἄτρεπτον ἀποφαίνων αὐτὸς Ἄτροπον καλεῖ καὶ Ἀδράστειαν καὶ Ἀνάγκην καὶ Πεπρωμένην, ὡς πέρας ἅπασιν ἐπιτιθεῖσαν. πότερον οὖν τὰς συγκαταθέσεις μὴ λέγωμεν ἐφ' ἡμῖν εἶναι μηδὲ τὰς ἀρετὰς μηδὲ τὰς κακίας μηδὲ τὸ κατορθοῦν μηδὲ τὸ ἁμαρτάνειν, ἢ τὴν εἱμαρμένην λέγωμεν ἐλλείπουσαν εἶναι, καὶ τὴν πεπρωμένην ἀπεράτωτον, καὶ τὰς τοῦ Διὸς κινήσεις καὶ σχέσεις ἀσυντελέστους; τούτων γὰρ ἕπεται τὰ

μὲν τῷ αὐτοτελῆ, τὰ δὲ τῷ προκαταρκτικὴν μόνον αἰτίαν εἶναι τὴν εἱμαρμένην. αὐτοτελὴς μὲν γὰρ αἰτία πάντων οὖσα τὸ ἐφ' ἡμῖν καὶ τὸ ἑκούσιον ἀναιρεῖ· προκαταρκτικὴ δὲ τὸ ἀκώλυτος εἶναι καὶ τελεσιουργὸς ἀπόλλυσιν. οὐδὲ γὰρ ἅπαξ ἢ δίς, ἀλλὰ πανταχοῦ, μᾶλλον δ' ἐν πᾶσι τοῖς Φυσικοῖς γέγραφε, ταῖς μὲν κατὰ μέρος φύσεσι καὶ κινήσεσιν ἐνστήματα πολλὰ γίνεσθαι καὶ κωλύματα, τῇ δὲ τῶν ὅλων μηδέν. καὶ πῶς εἰς τὰς κατὰ μέρος ἡ τῶν ὅλων διατείνουσα κίνησιν ἐμποδιζομένων καὶ κωλυομένων ἐκείνων ἀνεμπόδιστος αὐτὴ καὶ ἀκώλυτός ἐστιν; οὐδὲ γὰρ ἡ τοῦ ἀνθρώπου φύσις ἀνεμπόδιστος, εἰ μηδὲ ἡ τοῦ ποδὸς ἢ τῆς χειρός· οὐδ' ἡ τῆς νεὼς κίνησις ἀκώλυτος ἂν εἴη, εἰ αἱ περὶ τὸ ἱστίον ἢ τὴν εἰρεσίαν ἐνέργειαι κωλύσεις τινὰς ἔχωσιν. ἄνευ δὲ τούτων, εἰ μὲν αἱ φαντασίαι μὴ γίνονται καθ' εἱμαρμένην τῶν συγκαταθέσεων, εἰ δ' ὅτι ποιεῖ φαντασίας ἀγωγοὺς ἐπὶ τὴν συγκατάθεσιν, καθ' εἱμαρμένην αἱ συγκαταθέσεις γίνεσθαι λέγονται, πῶς οὐ μάχεται πρὸς ἑαυτὴν πολλάκις ἐν τοῖς μεγίστοις διαφόρους ποιοῦσα φαντασίας καί περισπῶσας ἐπὶ τἀναντία τὴν διάνοιαν; ὅτε τοὺς προστιθεμένους τῇ ἑτέρᾳ καὶ μὴ ἐπέχοντας ἁμαρτάνειν λέγουσιν· ἂν μὲν ἀδήλοις εἴκωσι, προσπίπτοντας, ἂν δὲ ψεύδεσι, διαψευδομένους, ἂν δὲ κοινῶς ἀκαταλήπτοις, δοξάζοντας. καίτοι δὴ τριῶν ὄντων, ἢ μὴ πᾶσαν εἶναι φαντασίαν εἱμαρμένης ἔργον, ἢ πᾶσαν παραδοχὴν καὶ συγκατάθεσιν φαντασίας ἀναμάρτητον, ἢ μηδ' αὐτὴν τὴν εἱμαρμένην ἀνεπίληπτον· οὐκ οἶδα γάρ, ὅπως ἀνέγκλητός ἐστι τοιαύτας ποιοῦσα φαντασίας, αἷς τὸ μὴ μάχεσθαι μηδ' ἀντιβαίνειν, ἀλλ' ἕπεσθαι καὶ εἴκειν ἔγκλητόν ἐστιν. καὶ μὴν ἔν γε τοῖς πρὸς τοὺς Ἀκαδημαϊκοὺς ἀγῶσιν ὁ πλεῖστος αὐτῷ τε Χρυσίππῳ καὶ Ἀντιπάτρῳ πόνος γέγονε περὶ τοῦ μήτε πράττειν μήτε ὁρμᾶν ἀσυγκαταθέτως, ἀλλὰ πλάσματα λέγειν καὶ κενὰς ὑποθέσεις τοὺς ἀξιοῦντας, οἰκείας φαντασίας γενομένης, εὐθὺς ὁρμᾶν μὴ εἴξαντας μηδὲ συγκαταθεμένους. αὖθις δέ φησι Χρύσιππος καὶ τὸν θεὸν ψευδεῖς ἐμποιεῖν φαντασίας καὶ τὸν σοφόν, οὐ συγκατατιθεμένων οὐδ' εἰκόντων δεομένους ἡμῶν, ἀλλὰ πραττόντων μόνον καὶ ὁρμώντων ἐπὶ τὸ φαινόμενον· ἡμᾶς δὲ φαύλους ὄντας ὑπ' ἀσθενείας συγκατατίθεσθαι ταῖς τοιαύταις φαντασίαις. ἡ δὲ τούτων τῶν λόγων ταραχὴ καὶ διαφορὰ πρὸς αὐτοὺς οὐ

πάνυ δυσθεώρητός ἐστιν. ὁ γὰρ οὐ δεόμενος συγκατατιθεμένων, ἀλλὰ πραττόντων μόνον, οἷς ἐνδίδωσι τὰς φαντασίας, εἴτε θεὸς, εἴτε σοφὸς, οἶδεν, ὅτι πρὸς τὸ πράττειν ἀρκοῦσιν αἱ φαντασίαι καὶ παρέλκουσιν αἱ συγκαταθέσεις· ὡς εἴ γε γινώσκων, ὅτι πρακτικὴν ὁρμὴν οὐ παρίστησι φαντασία δίχα συγκαταθέσεως, ψευδεῖς ἐνεργάζεται καὶ πιθανὰς φαντασίας, ἑκὼν αἴτιός ἐστι τοῦ προσπίπτειν καὶ ἁμαρτάνειν ἀκαταλήπτοις συγκατατιθεμένους.

3. Irrtum ist als Ausfluß der Willensfreiheit sündhaft.

(Descartes: Vierte Meditation. (Im Auszug)
Übersetzung des Verfassers.

Nachdem Descartes das Dasein Gottes bewiesen und gezeigt hat, daß der Mensch in allem von diesem abhängt, erhebt sich sofort die Frage, ob auch der menschliche Irrtum eine Wirkung dieses göttlichen Einflusses sei. Zunächst bemerkt er, daß der Irrtum nur das Fehlen des Wahren sei, also nicht eine positive Eigenschaft oder Fähigkeit, welche Gott uns verliehen hat. Dann fährt er fort:

„Dies genügt mir indessen noch nicht; denn der Irrtum ist keine bloße Negation, also nicht das einfache Fehlen einer Vollkommenheit, die Gott mir nicht zu geben brauchte, sondern es ist der Mangel einer Erkenntnis, welche ich, wie es scheint, haben sollte. Wenn ich nun Gottes Natur betrachte, so erscheint es mir ausgeschlossen, daß er mir ein Vermögen eingepflanzt habe, das nicht in seiner Art vollkommen ist, dem also irgend etwas an der Vollendung fehlt, die ihm zukommt. Wenn ich mich dann selbst genauer prüfe und meine Irrtümer, welche die einzigen Beweise dafür sind, daß etwas Unvollkommenes an mir ist, schärfer ins Auge fasse, so finde ich, daß sie alle aus dem Zusammentreffen zweier verschiedener Ursachen entspringen: aus meinem Erkenntnisvermögen und aus meiner Wahlfreiheit, also meinem freien Willen, d. h. aus meinem Verstand in Verbindung mit meinem Wollen. Denn durch den Verstand allein komme ich zu keiner Bejahung oder Verneinung, sondern ich erfasse durch ihn

bloß die Vorstellungen der Dinge, welche ich bejahen oder verneinen kann. Drückt man sich also genau aus, so muß man sagen, daß ein Irrtum in des Wortes genauer Bedeutung nicht im Verstande liegen kann. Und wenn es auch eine Unzahl von Dingen in der Welt gibt, von denen ich in meinem Bewußtsein keine Vorstellung habe, so kann man doch nicht behaupten, daß ihm diese Vorstellungen fehlen, als etwas, was zu seiner Natur gehöre, sondern nur, daß es sie einfach nicht hat, weil es in Wirklichkeit gar keinen Beweisgrund dafür gibt, daß mir Gott ein umfassenderes Erkenntnisvermögen hätte geben sollen, als er mir wirklich gegeben hat. — Ich kann mich auch nicht darüber beklagen, daß Gott mir keinen freien Willen oder keine genügend weite und vollkommene Freiheit verliehen habe, zumal ich sie in so ausgedehntem Maße erprobe, daß sie überhaupt keine Schranken findet. Was mir hierbei besonders bemerkenswert erscheint, ist, daß keine von allen Fähigkeiten, die ich besitze, so vollkommen und so groß ist, daß ich sie mir nicht noch größer und vollkommener denken könnte. Nur das Wollen und die Freiheit des Willens erscheint mir so groß, daß ich nicht einmal den Begriff eines weiteren und umfassenderen Vermögens bilden kann. Dieser Wille ist es also vor allem, der mir zum Bewußtsein bringt, daß ich ein Ebenbild Gottes bin. Denn wenn er auch in Gott unvergleichlich viel umfassender ist als in mir, wegen der Erkenntnis und der Macht, die mit ihm verbunden sind und ihn fester und wirksamer machen, oder wegen seines Gegenstandes, indem er sich auf unendlich zahlreichere Dinge richtet, so erscheint er mir doch nicht größer, wenn ich ihn nur in seiner Form an sich betrachte. Er besteht nämlich immer nur darin, daß wir eine und dieselbe Sache tun oder lassen, also dasselbe bejahen oder verneinen, erstreben oder ablehnen können; oder er beruht vielmehr nur darauf, daß, wenn wir etwas bejahen oder verneinen, erstreben oder fliehen, was der Verstand uns vorstellt, wir handeln, ohne die Empfindung einer äußeren Gewalt zu haben, die uns dazu zwänge: denn um frei zu sein, ist es

nicht nötig, daß ich völlig unabhängig sei, das eine oder das andere von zwei entgegengesetzten Dingen zu wählen; sondern es genügt, daß ich, je mehr ich zu dem einen hinneige, entweder weil ich das Gute und Wahre darin deutlich finde, oder weil Gott mein Denken so leitet, es um so freier wähle und ergreife. Die göttliche Gnade und die natürliche Erkenntnis, weit entfernt meine Freiheit zu vermindern, vermehren und stärken sie vielmehr. So ist also die Unentschlossenheit, die ich empfinde, wenn ich nicht mehr nach der einen als nach der andern Seite neige, der niedrigste Grad der Freiheit und läßt eher einen Mangel meiner Erkenntnis als eine Vollendung des Willens erkennen; denn wenn ich immer klar einsähe, was wahr und gut ist, so wäre ich niemals in Verlegenheit, welches Urteil ich fällen und welche Wahl ich treffen sollte, und ich wäre völlig frei, ohne jemals unentschlossen zu sein.

Aus all dem erkenne ich, daß weder das Vermögen des Wollens, das ich von Gott empfangen habe, an sich die Ursache meiner Irrtümer ist — denn es ist sehr weit und vollkommen in seiner Art — noch auch das Denk- und Vorstellungsvermögen; da ich nämlich nichts vorstelle außer vermittels dieses Vermögens, das mir Gott gegeben hat, so stelle ich alles, was ich vorstelle, auch richtig vor, und es ist nicht möglich, daß ich mich hierbei täusche.

Woher stammen also meine Irrtümer? Sie kommen nur daher, daß ich den Willen, welcher viel weiter ausgedehnt ist als der Verstand, nicht in denselben Grenzen zurückhalte, die jenem gesteckt sind, sondern, daß ich ihn auch auf die Dinge ausdehne, die ich nicht verstehe; und da der Wille selbst völlig unparteiisch ist, verirrt er sich leicht zu solchen Dingen und wählt das Falsche statt des Wahren und das Böse statt des Guten. Daher kommt es, daß ich irre und daß ich sündige. — Wenn ich mich also des Urteils enthalte, im Falle, daß ich ein Ding nicht mit der nötigen Klarheit und Deutlichkeit erfasse, so ist offenkundig, daß ich gut handle und mich

nicht täusche; wenn ich mich dagegen entschließe, in diesem Falle zu bejahen oder zu verneinen, dann bediene ich mich nicht meines freien Willens, wie ich soll, und wenn ich dann behaupte, was nicht wahr ist, so irre ich; wenn aber auch mein Urteil der Wahrheit entspricht, so verdanke ich das nur dem Zufall, und ich habe trotzdem falsch gehandelt und meinen freien Willen mißbraucht; denn der gesunde Menschenverstand sagt uns, daß die Verstandeserkenntnis immer der Willensentscheidung vorausgehen soll.

Aus diesem falschen Gebrauch des freien Willens entspringt der Mangel, das Negative, das die Form des Irrtums bildet. Dieser Mangel nun liegt in der Handlung, insofern sie aus mir selbst hervorgeht; er findet sich aber weder in dem Vermögen überhaupt, das ich von Gott empfangen habe, noch in der Handlung, insofern sie von ihm abhängt. — Was den Mangel anbetrifft, in dem allein der Grund des Irrtums und der Sünde liegt, so bedarf er keiner Mitwirkung Gottes. — Andere Gründe des Irrtums als die angeführten gibt es nicht; denn jedesmal, wenn ich meinen Willen in den Grenzen des Verstandes halte (*ἐποχή*), so daß er kein Urteil fällt als allein über Dinge, welche ihm klar und deutlich von diesem vorgestellt werden, kann er unmöglich irren. — Übrigens habe ich heute nicht nur gelernt, was ich vermeiden muß, um nicht zu fehlen, sondern auch, was ich tun muß, um die Erkenntnis der Wahrheit zu erreichen. Denn ich werde sicherlich dazu gelangen, wenn ich meine Aufmerksamkeit in genügender Weise auf alle Dinge lenke, die ich vollkommen begreife und sie von den andern trenne, die ich nur verworren und dunkel erfasse; darauf will ich in Zukunft sorgfältig achten.

II. Metaphysik.

4. Das Wesen der Welt und das Wesen Gottes.

(Laertius Diogenes: De vitis philosophorum. VII. cap. 68—70, 72—74 (verkürzt)).

Wie wir schon in No. 23 (Ep. 65) sahen, unterschieden die Stoiker zwischen Kraft und Stoff d. h. zwischen causa und materia oder zwischen *τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον*.

Was zunächst den Stoff, das *πάσχον*, betrifft, so schlossen sich, wie wir schon wissen, die Stoiker auf das engste an Heraklit an. Das Grundelement der Welt war also auch ihnen das Feuer. Aus diesem Ur-*στοιχεῖον* entwickeln sich die drei andern Grundformen der Weltmaterie, das Flüssige, *τὸ ὕδωρ*, das Luftförmige, *ὁ ἀήρ*, und das Feste, *ἡ γῆ*; man könnte dabei an die verschiedenen Aggregatzustände denken. Aus diesen *στοιχεῖα* besteht der ganze Kosmos, welcher in ständiger Entwicklung begriffen ist. Aus dem Feuer entwickelt sich alles bis herab zum Festen, um sich dann wieder allmählich in das Urfeuer aufzulösen. Die verschiedene Mischung der Elemente ergibt dabei Weltperioden von verschiedenem Charakter. Der gegenwärtige Kosmos ist also weder unvergänglich noch unveränderlich. Er fällt in das Urfeuer zurück, um sich daraus neu zu bilden, um zu wiederholen, was Heraklit *τὴν ἐπὶ τὸ κάτω ὁδὸν καὶ τὴν ἐπὶ τὸ ἄνω ὁδόν* genannt hat.

Außer diesen Elementen, welche natürlich körperlich sind, gibt es nichts. Alles, was existiert, ist daher körperlich, auch alles also, was mit dem zweiten Prinzip, dem *ποιοῦν*, der causa, zusammenhängt. Weil das *πάσχον*, die Materie, körperlich ist, so ist auch das Wirkende, die Kraft, ein Körper, sonst kann es nicht auf Körper wirken. Trotz aller Schwankungen im einzelnen hat die Stoa an diesem absoluten Materialismus stets festgehalten, sie schreckte dabei in ihrem Starrsinn vor keiner Absurdität zurück, nannte sogar die Gedanken und die Tugend selbst körperlich.

Man sollte nun erwarten, daß das Kausalprinzip in dieser materialistischen Welt ein extrem mechanistisches sein würde, daß der blinde Zufall die Dinge hervorbringe

und vernichte, wie Epikur im Anschluß an die Atomenlehre Demokrits gelehrt hatte. Doch wie die Stoa ihre idealistische Ethik auf einen materialistischen Pantheismus, ihre idealistische Urteilslehre auf einen extremen Sensualismus aufbaut, so türmt sie hier über den materialistischen Unterbau der Materie ein eigenartiges Doppelgebilde von Kausalität und Teleologie. Das wirkende Prinzip nämlich ist zunächst der Zwang naturgesetzlicher Notwendigkeit; Schicksal, *εἱμαρμένη*, wird es genannt. So geschieht alles, so entwickelt und vernichtet sich alles, das Einzelne wie der Kosmos, nach einem unabänderlichen Gesetz. Diese lex naturae kennen wir schon; sie ist identisch mit Gott, mit der ratio, dem *νοῦς*. Dieses Gesetz ist das Göttliche im Menschen, wie auch im Kosmos. Auch der Kosmos ist daher beseelt, weil des Menschen Geist ein Teil der Weltseele, der Weltvernunft und des Weltschicksals sein muß. Soweit ist die Lehre durchaus konsequent mechanistisch, ebenso wie der Atomismus Epikurs.

Doch hierbei wird sich nie ein Stoiker beruhigen. In dieser Welt der Notwendigkeit ist für ihn kein Platz. Es gibt in ihr keine Ethik, keine Verantwortlichkeit. Es gibt in ihr kein Urteilen, da das Urteil Freiheit voraussetzt, indem es ein Beurteilen dessen ist, was zwar notwendig geschehen sein mag, aber doch anders hätte geschehen sollen. Der Schlechte mag noch so sehr kausal beeinflußt gewesen sein bei seiner Tat, der Stoiker wird sie verurteilen und damit postulieren, daß sie hätte anders geschehen sollen und geschehen können. Auch kann der Verlauf der Welt nicht dem Zufall überlassen bleiben, sonst ist ja auch die Tugend wertlos. Warum soll der Mensch denn überhaupt tugendhaft werden? Für den Stoiker hat das nur dann einen Sinn, wenn die Welt selbst daran beteiligt ist, wenn also aus der tugendhaften Handlung des Individuums etwas für das Weltganze resultiert. Wird der Mensch tugendhaft, so wird die Weltvernunft selbst damit verändert; der Dämon, der als Teil des Gottes im Menschen wohnt, entwickelt sich dadurch, daß der Mensch die Tugend

erringt, welche, wie wir sahen, dieser Dämon allein nicht schaffen konnte. Diese wirkende Ursache aller Materie ist also nicht selbst „toter" Stoff, wenn er auch körperlich zu denken ist. Sie entwickelt sich selbst. Sie muß also selbst in irgend einer Richtung vorwärts getrieben werden; mit andern Worten: sie muß einem Ziele, einem Zwecke zustreben. Dieser Zweck ist für den Stoiker selbstverständlich, es ist die Tugend, die „bonitas"; genau wie bei Plato die Stufenleiter der Ideen im Philebos durch die Idee des Guten als ihrem letzten Zwecke gekrönt wird. Die Weltgeschichte ist die Verwirklichung der Tugend im Universum.

Dieses Streben der causa, der Weltvernunft, nach einem Zwecke liegt natürlich in jedem Teil dieses Prinzips. Der *λόγος* schafft nicht mehr blind, wie eine mechanistische Ursache, sondern mit Plan und Absicht. Als Ganzes hat er also eine bestimmte Grundidee, nach der er die Ereignisse sich entwickeln läßt; diese Voraussicht auf den Zweck ist die von der Stoa so warm verteidigte göttliche Vorsicht, die *πρόνοια*. Es ist nun klar, daß dieser *λόγος* auch die Kraft haben muß, in allen seinen einzelnen Gestaltungen seine Zwecke zu verwirklichen; diese Kräfte sind der Samen, den er überall dahin trägt, wo er wirkt es sind die semina divina, die *σπέρματα*, welche z. B. den Menschen die Möglichkeit schaffen, gut und tugendhaft zu werden; und der *λόγος*, insofern er diese zweckwirkende Kraft überhaupt besitzt, heißt *λόγος σπερματικός*. Die *λόγοι σπερματικοί* sind also die teleologischen Prinzipien, welche bewirken, daß alle Einzeldinge dem Ziel des Ganzen sich unterordnen. Damit ist der Zufall aus der Welt verbannt.

Wir haben jedoch gesehen, daß auch diese göttlichen Zweckkräfte den Erfolg nicht garantieren. Der Mensch kann trotz des Samens des Guten schlecht sein und noch schlechter werden. Über all diesen ursächlichen und teleologischen Prinzipien bleibt also die menschliche Freiheit bestehen, über der *εἱμαρμένη* und dem *λόγος σπερματικός*. Daß beide Tatsachen nicht unvermittelt nebeneinander

bestehen können, ist klar. Das große Problem des Verhältnisses von Freiheit und Notwendigkeit ist auch von der Stoa nicht gelöst worden; es ist aber ihr großes Verdienst, es in seiner ganzen Bedeutung erkannt und formuliert zu haben. Ein bleibendes Verdienst ihrer Metaphysik ist es auch, daß sie neben dem mechanistischen Prinzip das teleologische so scharf betont hat. Was das Wesen der Gottheit, den *νοῦς* — *λόγος* anbetrifft, so hätte schon die Stoa, wenn sie allgemein die Freiheit desselben in den Vordergrund gestellt hätte, leicht zu dem Begriff einer als persönlich freien Ursache wirkenden Gottheit kommen können. Doch wurde dies durch die starke Hervorhebung der zwingenden Kraft, der lex naturae, verhindert. Gott ist für den Stoiker nur der *δημιουργός*, obwohl er andererseits als ratio perfecta, als vollendete bonitas das Ziel und der Zweck des Alls ist. Wie weit solche Gedanken in der originellen Literatur der großen Stoiker erörtert wurden, läßt sich aus den kümmerlichen Überresten nicht mehr ersehen. Es ist auch zu bedenken, daß die Absicht der Stoa eine durchaus praktische war, und daß ihr die Spekulation nur zur Unterstützung ihrer praktischen Wirksamkeit dienen sollte. Daher mag es kommen, daß das hier herausgearbeitete Problem der Freiheit und Notwendigkeit, ihr fast nur auf dem Gebiete der sittlichen Freiheit, wie es Plutarch in No. 2 des Anhangs formulierte, entgegentrat. Daß sie mit ihren Voraussetzungen eine befriedigende Lösung nicht finden konnte, dürfte nun ohne weiteres einleuchten.

Δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. Τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν, τὴν ὕλην· τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον, τὸν θεόν. Τοῦτον γὰρ ὄντα ἀΐδιον διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα. — Ἀλλὰ καὶ σώματα εἶναι τὰς ἀρχὰς καὶ ἀμόρφους· τὰ δὲ (στοιχεῖα) μεμορφῶσθαι. — Ἕν τε εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἱμαρμένην καὶ Δία, πολλαῖς τε ἑτέραις ὀνομασίαις προσονομάζεσθαι. Κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν καθ' αὑτὸν ὄντα, τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ· καὶ ὥσπερ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρ-

μα περιέχεται, οὕτω καὶ τοῦτον σπερματικὸν λόγον ὄντα τοῦ κόσμου τοιόνδε ὑπολιπέσθαι ἐν τῷ ὑγρῷ εὐεργὸν αὐτῷ ποιοῦντα τὴν ὕλην πρὸς τὴν τῶν ἑξῆς γένεσιν· εἶτα ἀπογεννᾶν πρῶτον τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, πῦρ, ὕδωρ, ἀέρα, γῆν. —

Ἔστι δὲ στοιχεῖον, ἐξ οὗ πρώτου γίνεται τὰ γινόμενα καὶ εἰς ὃ ἔσχατον ἀναλύεται. Τὰ δὴ τέσσαρα στοιχεῖα εἶναι ὁμοῦ τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην. Εἶναι δὲ τὸ μὲν πῦρ τὸ θερμόν· τὸ δὲ ὕδωρ τὸ ὑγρόν, τόν τε ἀέρα τὸ ψυχρόν, καὶ τὴν γῆν τὸ ξηρόν· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ ἀέρι εἶναι τὸ αὐτὸ μέρος. Ἀνωτάτω μὲν οὖν εἶναι τὸ πῦρ, ὃν δὴ αἰθέρα καλεῖσθαι, ἐν ᾧ πρώτην τὴν τῶν ἀπλανῶν σφαῖραν γεννᾶσθαι, εἶτα τὴν τῶν πλανωμένων· μεθ' ἣν τὸν ἀέρα· εἶτα τὸ ὕδωρ· ὑποστάθμην δὲ πάντων τὴν γῆν, μέσην ἁπάντων οὖσαν. —

Γίνεσθαι δὲ τὸν κόσμον, ὅταν ἐκ πυρὸς ἡ οὐσία τραπῇ δι' ἀέρος εἰς ὑγρότητα, εἶτα τὸ παχυμερὲς αὐτοῦ συστὰν ἀποτελεσθῇ γῆ, τὸ δὲ λεπτομερὲς ἐξαερωθῇ, καὶ τοῦ τ' ἐπιπλέον λεπτυνθὲν πῦρ ἀπογεννήσῃ· εἶτα κατὰ μίξιν ἐκ τούτων φυτά τε καὶ ζῶα καὶ τὰ ἄλλα γένη. Περὶ δὴ οὖν τῆς γενέσεως καὶ τῆς φθορᾶς τοῦ κόσμου φησὶ Ζήνων μὲν ἐν τῷ 'Περὶ ὅλου', Χρύσιππος δὲ ἐν τῷ πρώτῳ 'τῶν φυσικῶν' καὶ Ποσειδώνιος ἐν ά 'Περὶ κόσμου' καὶ Κλεάνθης καὶ Ἀντίπατρος ἐν τῷ ί 'Περὶ κόσμου'. Παναίτιος δὲ ἄφθαρτον ἀπεφήνατο τὸν κόσμον. Ὅτι δὲ καὶ ζῶον ὁ κόσμος καὶ λογικὸν καὶ ἔμψυχον καὶ νοερὸν, καὶ Χρύσιππός φησι ἐν ά 'Περὶ προνοίας' καὶ Ἀπολλόδωρός φησιν ἐν 'τῇ φυσικῇ' καὶ Ποσειδώνιος. Ζῶον μὲν οὕτως ὄντα, οὐσίαν ἔμψυχον αἰσθητικήν. Τὸ γὰρ ζῶον τοῦ μὴ ζώου κρεῖττον· οὐδὲν δὲ τοῦ κόσμου κρεῖττον· ζῶον ἄρα ὁ κόσμος. Ἔμψυχον δὲ, ὡς δῆλον ἐκ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς, ἐκεῖθεν οὔσης ἀποσπάσματος. Βοηθὸς δέ φησιν οὐκ εἶναι ζῶον τὸν κόσμον. Ὅτι τε εἷς ἐστι, Ζήνων φησὶν ἐν τῷ 'Περὶ τοῦ ὅλου', καὶ Χρύσιππος καὶ Ἀπολλόδωρος ἐν 'τῇ φησικῇ' καὶ Ποσειδώνιος ἐν ά 'τοῦ φυσικοῦ λόγου'. Τὸ δὲ πᾶν λέγεται, ὥς φησιν Ἀπολλόδωρος, ὅ τε κόσμος καὶ καθ' ἕτερον τρόπον τὸ ἐκ τοῦ κόσμου καὶ τοῦ ἔξωθεν κενοῦ σύστημα. Ὁ μὲν οὖν κόσμος πεπερασμένος ἐστί· τὸ δὲ κενὸν ἄπειρον.

Θεὸν δὲ εἶναι ζῶον ἀθάνατον, λογικὸν, τέλειον ἢ νοερὸν ἐν εὐδαιμονίᾳ, κακοῦ παντὸς ἀνεπίδεκτον, προνοητικὸν κόσμου

τε καὶ τῶν ἐν κόσμῳ· μὴ εἶναι μέντοι ἀνθρωπόμορφον. Εἶναι δὲ τὸν μὲν δημιουργὸν τῶν ὅλων καὶ ὥσπερ πατέρα πάντων· κοινῶς τε καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ τὸ διῆκον διὰ πάντων, ὃ πολλαῖς προσηγορίαις προσονομάζεται κατὰ τὰς δυνάμεις. Δία μὲν γάρ φασιν, δι' ὃν τὰ πάντα· Ζῆνα δὲ καλοῦσι, παρ' ὅσον τοῦ ζῆν αἴτιός ἐστιν, ἢ διὰ τοῦ ζῆν κεχώρηκεν· Ἀθηνᾶν δὲ κατὰ τὴν εἰς αἰθέρα διάτασιν τοῦ ἡγεμονικοῦ αὐτοῦ· Ἥραν δὲ κατὰ τὴν εἰς ἀέρα· καὶ Ἥφαιστον κατὰ τὴν εἰς τὸ τεχνικὸν πῦρ· καὶ Ποσειδῶνα κατὰ τὴν εἰς τὸ ὑγρόν· καὶ Δήμητραν, κατὰ τὴν εἰς γῆν· ὁμοίως δὲ καὶ τὰς ἄλλας προσηγορίας ἐχόμενοί τινος οἰκειότητος ἀπέδοσαν. Οὐσίαν δὲ θεοῦ Ζήνων μέν φησι τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν· ὁμοίως δὲ καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ ια' 'Περὶ θεῶν', καὶ Ποσειδώνιος ἐν πρώτῳ 'Περὶ θεῶν'· καὶ Ἀντίπατρος ἐν ζ' 'Περὶ κόσμου' ἀεροειδῆ φησιν αὐτοῦ τὴν οὐσίαν· Βοηθὸς δὲ ἐν τῇ 'Περὶ φύσεως' οὐσίαν θεοῦ τὴν τῶν ἀπλανῶν σφαῖραν.

Φύσιν δὲ, ποτὲ μὲν ἀποφαίνονται τὴν συνέχουσαν τὸν κόσμον, ποτὲ δὲ τὴν φύουσαν τὰ ἐπὶ γῆς. Ἔστι δὲ φύσις ἕξις ἐξ αὐτῆς κινουμένη κατὰ σπερματικοὺς λόγους, ἀποτελοῦσά τε καὶ συνέχουσα τὰ ἐξ αὐτῆς ἐν ὡρισμένοις χρόνοις, καὶ τοιαῦτα δρῶσα ἀφ' οἵων ἀπεκρίθη. Ταύτην δὲ καὶ τοῦ συμφέροντος στοχάζεσθαι καὶ ἡδονῆς, ὡς δῆλον ἐκ τῆς τοῦ ἀνθρώπου δημιουργίας.

Καθ' εἱμαρμένην δέ φασι τὰ πάντα γίνεσθαι Χρύσιππος ἐν τοῖς 'Περὶ εἱμαρμένης' καὶ Ποσειδώνιος ἐν δευτέρῳ 'Περὶ εἱμαρμένης' καὶ Ζήνων, Βοηθὸς δὲ ἐν ια' 'Περὶ εἱμαρμένης'. Ἔστι δὲ εἱμαρμένη αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη, ἢ λόγος, καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται.

III. Ethik.

5. Die Pflichten, die uns unsere Lebensstellung auferlegt, sind zu erfüllen.

(Marc Aurel: *Εἰς ἑαυτόν* II. 17, II. 5, V. 1, VIII. 12.)

Wie sich der Stoiker den Anforderungen des Alltagslebens gegenüber zu verhalten habe, ist schon des öftern ausgeführt worden. Er darf in keinem Falle auf sein

persönliches Vergnügen, auf die *ἡδονή*, ja nicht einmal auf individuelle Neigung oder Abneigung Rücksicht nehmen. Was der Verstand ihm als seine Pflicht zu erkennen gibt, muß unter allen Umständen geschehen. Das geht aus den angeführten Stellen Marc Aurels ganz unzweideutig hervor. Wichtiger aber und ehrenvoller für die ganze stoische Philosophie ist es, daß auch das Leben dieses mächtigen, während seiner Regierungszeit allverehrten Cäsaren, ein helleuchtendes Beispiel schönster stoischer Pflichterfüllung ist. Ivo Bruns schreibt hierzu in der schon erwähnten Elberfelder Rede (Vorträge und Aufsätze S. 303ff.): „Es ist ergreifend in den Memoiren Katts zu lesen, mit welchem Widerwillen Friedrich der Große seine Kriege geführt hat, als ein wie peinigendes Opfer er die Nötigung zu einer solchen Lebensweise empfand. Marc Aurels ganzes Leben war ein solches Opfer. Dadurch, daß er nicht abgedankt hat, kein Lehrer der Stoa geworden ist, stellt er die vollkommenste Verwirklichung des stoischen Ideals dar. — Illusionslos, ohne eine Spur von politischer Begeisterung, ist er an sein Lebenswerk gegangen. Es ist, als ob die einige Jahrhunderte später hereinbrechende Vernichtung der alten Welt ihre Schatten als etwas Nahes auf seine Existenz geworfen hätte. Sich zerarbeiten im Dienst von dem Bruchteil der Menschheit, in dessen Bereich das Schicksal uns gestellt hat, ist das Gesetz unserer Existenz. Gutes tun, den Guten wie den Schlechten, die dein Arm erreichen kann, verlangt der Dämon in deinem Innern.“ (S. 319.) „Ihn (den Menschen) frei zu stellen, ihm durch Einsicht in sein Wesen die Mittel zu geben, sich, einer Welt Widerpart haltend, durch praktische Sittlichkeit sein Glück zu ertrotzen, ist seit Sokrates der treibende Gedanke, der Lebensnerv aller philosophischen Schulen und damit der von diesen Schulen beeinflußten Menschheit. Tausende haben danach gerungen, in weiterem oder geringerem Abstand doch das Ziel vor Augen gehabt. Es entzieht sich dem Wissen, wie groß die Zahl derer ist, die es erreichten. Aber umso wichtiger für die geschichtliche Betrachtung ist es, wenn sie ein vollkommnes

Produkt dieser Lebenserziehung nicht nur ahnt, sondern bis in sein innerstes Werden verfolgen kann.

Daß dies Marc Aurel, der Laie Marc Aurel ist, macht den Fall noch einziger. Weltverbessernde Träumer, die das Leben duldet oder ausstößt, haben keinen Wert für die praktische Bedeutung dieser Lehre. Deshalb ist Marc Aurel für die Sittenlehre des Altertums, was die Probe auf das Exempel ist. In diesem einen Falle gilt von ihr: Die Rechnung stimmt.

Und da die Prinzipien jener Lehre auch für die moderne Welt noch nicht allen Wert verloren haben, so haftet an Marc Aurel nicht nur eine historische, sondern eine absolute Bedeutung."

Es entzieht sich natürlich unserer Erkenntnis, wie weit auch sonst die Lehre der Stoa manchem edlen Römer ein fester Rettungsanker in des Lebens Stürmen geworden ist. Seit den Tagen, in denen Horaz in seinen Römeroden edelste Sittlichkeit predigte und Vergil seine Aeneis concipierte aus dem Geiste der stoischen Ethik und Theologie, (Siehe auch R. Heinze: Vergils Epische Technik: S. 463 ff.) ist die Stoa die Lebensphilosophie der Römer geblieben. Auch Seneca ist uns ein Beweis dafür durch Leben und Lehre.

Τοῦ ἀνθρωπίνου βίου ὁ μὲν χρόνος, στιγμή· ἡ δὲ οὐσία, ῥέουσα· ἡ δὲ αἴσθησις, ἀμυδρά· ἡ δὲ ὅλου τοῦ σώματος σύγκρισις, εὔσηπτος· ἡ δὲ ψυχή, ῥόμβος· ἡ δὲ τύχη, δυστέκμαρτον, ἡ δὲ φήμη, ἄκριτον. Συνελόντι δὲ εἰπεῖν, πάντα, τὰ μὲν τοῦ σώματος, ποταμός, τὰ δὲ τῆς ψυχῆς, ὄνειρος καὶ τῦφος· ὁ δὲ βίος, πόλεμος καὶ ξένου ἐπιδημία· ἡ ὑστεροφημία δέ, λήθη. Τί οὖν τὸ παραπέμψαι δυνάμενον; ἓν καὶ μόνον φιλοσοφία. Τοῦτο δὲ ἐν τῷ τηρεῖν τὸν ἔνδον δαίμονα ἀνύβριστον καὶ ἀσινῆ, ἡδονῶν καὶ πόνων κρείσσονα, μηδὲν εἰκῇ ποιοῦντα, μηδὲ διεψευσμένως καὶ μεθ' ὑποκρίσεως, ἀνενδεῆ τοῦ ἄλλον ποιῆσαί τι ἢ μὴ ποιῆσαι· ἔτι δὲ τὰ συμβαίνοντα καὶ ἀπονεμόμενα δεχόμενον, ὡς ἐκεῖθέν ποθεν ἐρχόμενα, ὅθεν αὐτὸς ἦλθεν· ἐπὶ πᾶσι δὲ τὸν θάνατον ἵλεῳ τῇ γνώμῃ περιμένοντα, ὡς οὐδὲν ἄλλο, ἢ λύσιν

τῶν στοιχείων, ἐξ ὧν ἕκαστον ζῷον συγκρίνεται. Εἰ δὲ αὐτοῖς τοῖς στοιχείοις μηδὲν δεινὸν ἐν τῷ ἕκαστον διηνεκῶς εἰς ἕτερον μεταβάλλειν, διὰ τί ὑπίδηταί τις τὴν πάντων μεταβολὴν καὶ διάλυσιν; κατὰ φύσιν γάρ· οὐδὲν δὲ κακὸν κατὰ φύσιν.

Πάσης ὥρας φρόντιζε στιβαρῶς, ὡς Ῥωμαῖος καὶ ἄῤῥην, τὸ ἐν χερσὶ μετὰ τῆς ἀκριβοῦς καὶ ἀπλάστου σεμνότητος, καὶ φιλοστοργίας, καὶ ἐλευθερίας, καὶ δικαιότητος πράσσειν· καὶ σχολὴν σαυτῷ ἀπὸ πασῶν τῶν ἄλλων φαντασιῶν πορίζειν.Ποριεῖς δέ, ἄν, ὡς ἐσχάτην τοῦ βίου ἑκάστην πρᾶξιν ἐνεργῇς, ἀπηλλαγμένην πάσης εἰκαιότητος, καὶ ἐμπαθοῦς ἀποστροφῆς ἀπὸ τοῦ αἱροῦντος λόγου, καὶ ὑποκρίσεως, καὶ φιλαυτίας, καὶ δυσαρεστήσεως πρὸς τὰ συμμεμοιραμένα. Ὁρᾷς, πῶς ὀλίγα ἐστίν, ὧν κρατήσας τις δύναται εὔρουν καὶ θεουδῆ βιῶσαι βίον· καὶ γὰρ οἱ θεοὶ πλέον οὐδὲν ἀπαιτήσουσι παρὰ τοῦ ταῦτα φυλάσσοντος.

Ὄρθρου, ὅταν δυσόκνως ἐξεγείρῃ, πρόχειρον ἔστω, ὅτι ἐπὶ ἀνθρώπου ἔργον ἐγείρομαι· ἔτι οὖν δυσκολαίνω, εἰ πορεύομαι ἐπὶ τὸ ποιεῖν, ὧν ἕνεκεν γέγονα, καὶ ὧν χάριν προῆγμαι εἰς τὸν κόσμον; ἢ ἐπὶ τοῦτο κατεσκεύασμαι, ἵνα κατακείμενος ἐν στρωματίοις ἐμαυτὸν θάλπω; Ἀλλὰ τοῦτο ἥδιον. Πρὸς τὸ ἥδεσθαι οὖν γέγονας; ὅλως δὲ οὐ πρὸς ποιεῖν, ἢ πρὸς ἐνέργειαν; οὐ βλέπεις τὰ φυτάρια, τὰ στρουθάρια, τοὺς μύρμηκας, τὰς ἀράχνας, τὰς μελίσσας τὸ ἴδιον ποιούσας, τὸ καθ' αὐτὰς συγκροτούσας κόσμον; ἔπειτα σὺ οὐ θέλεις τὰ ἀνθρωπικὰ ποιεῖν; οὐ τρέχεις ἐπὶ τὸ κατὰ τὴν σὴν φύσιν; Ἀλλὰ δεῖ καὶ ἀναπαύεσθαι. Φημὶ κἀγώ· ἔδωκε μέντοι καὶ τούτου μέτρα ἡ φύσις, ἔδωκε καὶ τοῦ ἐσθίειν καὶ πίνειν· καὶ ὅμως σὺ ὑπὲρ τὰ μέτρα, ὑπὲρ τὰ ἀρκοῦντα προχωρεῖς· ἐν ταῖς πράξεσι δὲ οὐκ ἔτι, ἀλλ' ἐντὸς τοῦ δυνατοῦ. Οὐ γὰρ φιλεῖς σεαυτόν· ἐπεί τοι καὶ τὴν φύσιν ἄν σου, καὶ τὸ βούλημα ταύτης ἐφίλεις. Ἄλλοι δὲ τὰς τέχνας ἑαυτῶν φιλοῦντες, συγκατατήκονται τοῖς κατ' αὐτὰς ἔργοις, ἄλουτοι καὶ ἄσιτοι· σὺ τὴν φύσιν τὴν σεαυτοῦ ἔλασσον τιμᾷς ἢ ὁ τορευτὴς τὴν τορευτικὴν ἢ ὁ ὀρχηστὴς τὴν ὀρχηστικὴν ἢ ὁ φιλάργυρος τὸ ἀργύριον ἢ ὁ κενόδοξος τὸ δοξάριον. Καὶ οὗτοι, ὅταν προσπαθῶσιν, οὔτε φαγεῖν, οὔτε κοιμηθῆναι θέλουσι μᾶλλον, ἢ ταῦτα συναύξειν, πρὸς ἃ διαφέρονται· σοὶ δὲ αἱ κοινωνι-

καὶ πράξεις εὐτελέστεραι φαίνονται καὶ ἥσσονος σπουδῆς ἄξιαι; Ὅταν ἐξ ὕπνου δυσχερῶς ἐγείρῃ, ἀναμιμνήσκου, ὅτι κατὰ τὴν κατασκευήν σου ἐστὶ καὶ κατὰ τὴν ἀνθρωπικὴν φύσιν τὸ πράξεις κοινωνικὰς ἀποδιδόναι, τὸ δὲ κατεύδειν κοινὸν καὶ τῶν ἀλόγων ζῴων· ὃ δὲ κατὰ φύσιν ἑκάστῳ, τοῦτο οἰκειότερον καὶ προσφυέστερον, καὶ δὴ καὶ προσηνέστερον.

6. Stoisches Weltbürgertum.

(Marc Aurel: III. 9, II. 4, II. 16, VI. 44.)

Die Quellen, aus denen der stoische Humanitätsgedanke entsprang, sind schon des öftern aufgedeckt worden, in der Einleitung wie bei den einzelnen Briefen Senecas. Wie wir es dort getan haben, so führt hier auch Marc Aurel den Ursprung dieses Gedankens auf Sokrates zurück und zeigt, daß seine tiefste Begründung in der Allgemeingültigkeit des logisch wahren Urteils enthalten ist. Die praktische Bedeutung dieses Gedankens der Gleichheit und Gleichwertigkeit des Menschen liegt in der Forderung des gleichen Rechtes für alle, das gerade das Altertum bisher überall versagt hatte. Das nächste Kapitel wird diese Einwirkung auf das Rechtsbewußtsein und die Rechtslehre weiter verfolgen.

Πάντα ἀλλήλοις ἐπιπλέκεται καὶ ἡ σύνδεσις ἱερά, καὶ σχεδόν τι οὐδὲν ἀλλότριον ἄλλο ἄλλῳ. Συγκατατέτακται γάρ, καὶ συγκοσμεῖ τὸν αὐτὸν κόσμον. Κόσμος τε γὰρ εἷς ἐξ ἁπάντων, καὶ θεὸς εἷς διὰ πάντων, καὶ οὐσία μία, καὶ νόμος εἷς, λόγος κοινὸς πάντων τῶν νοερῶν ζῴων, καὶ ἀλήθεια μία· εἴγε καὶ τελειότης μία τῶν ὁμογενῶν καὶ τοῦ αὐτοῦ λόγου μετεχόντων ζῴων.

Εἰ τὸ νοερὸν ἡμῖν κοινόν, καὶ ὁ λόγος, καθ' ὃν λογικοί ἐσμεν, κοινός· εἰ τοῦτο, καὶ ὁ προστακτικὸς τῶν ποιητέων, ἢ μή, λόγος κοινός· εἰ τοῦτο, καὶ ὁ νόμος κοινός· εἰ τοῦτο, πολῖταί ἐσμεν· εἰ τοῦτο, πολιτεύματός τινος μετέχομεν· εἰ τοῦτο, ὁ κόσμος ὡσανεὶ πόλις ἐστίν. Τίνος γὰρ ἄλλου φήσει τις τὸ τῶν ἀνθρώπων πᾶν γένος κοινοῦ πολιτεύματος μετέχειν; ἐκεῖθεν δέ, ἐκ τῆς κοινῆς ταύτης πόλεως, καὶ αὐτὸ τὸ νοερὸν καὶ λογικὸν καὶ νομικὸν ἡμῖν· ἢ πόθεν; ὥσπερ γὰρ τὸ

γεῶδές μοι ἀπό τινος γῆς ἀπομεμέρισται, καὶ τὸ ὑγρὸν ἀφ' ἑτέρου στοιχείου καὶ τὸ πνευματικὸν ἀπὸ πηγῆς τινὸς καὶ τὸ θερμὸν καὶ πυρῶδες ἔκ τινος ἰδίας πηγῆς — οὐδὲν γὰρ ἐκ τοῦ μηδενὸς ἔρχεται, ὥσπερ μηδ' εἰς τὸ οὐκ ὂν ἀπέρχεται — οὕτω δὴ καὶ τὸ νοερὸν ἥκει ποθέν.

Ὑβρίζει ἑαυτὴν ἡ τοῦ ἀνθρώπου ψυχή, μάλιστα μέν, ὅταν ἀπόστημα καὶ οἷον φῦμα τοῦ κόσμου, ὅσον ἐφ' ἑαυτῇ, γένηται. Τὸ γὰρ δυσχεραίνειν τινὶ τῶν γινομένων, ἀπόστασίς ἐστι τῆς φύσεως, ἧς ἐν μέρει αἱ ἑκάστου τῶν λοιπῶν φύσεις περιέχονται. Ἔπειτα δέ, ὅταν ἄνθρωπόν τινα ἀποστραφῇ ἢ καὶ ἐναντία φέρηται, ὡς βλάψουσα, οἷαί εἰσιν αἱ τῶν ὀργιζομένων. Τρίτον ὑβρίζει ἑαυτήν, ὅταν ἡσσᾶται ἡδονῆς ἢ πόνου. Τέταρτον, ὅταν ὑποκρίνηται, καὶ ἐπιπλάστως καὶ ἀναλήθως τι ποιῇ ἢ λέγῃ. Πέμπτον, ὅταν πρᾶξίν τινα ἑαυτῆς καὶ ὁρμὴν ἐπ' οὐδένα σκοπὸν ἀφιῇ, ἀλλὰ εἰκῇ καὶ ἀπαρακολουθήτως ὁτιοῦν ἐνεργῇ, δέον καὶ τὰ μικρότατα κατὰ τὴν ἐπὶ τὸ τέλος ἀναφορὰν γίνεσθαι· τέλος δὲ λογικῶν ζῴων, τὸ ἕπεσθαι τῷ τῆς πόλεως καὶ πολιτείας τῆς πρεσβυτάτης λόγῳ καὶ θεσμῷ.

Εἰ μὲν οὖν ἐβουλεύσαντο περὶ ἐμοῦ καὶ τῶν ἐμοὶ συμβῆναι ὀφειλόντων οἱ θεοί, καλῶς ἐβουλεύσαντο· ἄβουλον γὰρ θεὸν οὐδὲ ἐπινοῆσαι ῥάδιον· καταποιῆσαι δέ με διὰ τίνα αἰτίαν ἔμελλον ὁρμᾶν; Τί γὰρ αὐτοῖς, ἢ τῷ κοινῷ, οὗ μάλισια προνοοῦνται, ἐκ τούτου περιεγένετο; Εἰ δὲ μὴ ἐβουλεύσαντο καθ' ἰδίαν περὶ ἐμοῦ, περί γε τῶν κοινῶν πάντως ἐβουλεύσαντο, οἷς κατ' ἐπακολούθησιν καὶ ταῦτα συμβαίνοντα ἀσπάζεσθαι καὶ στέργειν ὀφείλω. Εἰ δ' ἄρα περὶ μηδενὸς βουλεύονται — πιστεύειν γὰρ οὐχ ὅσιον — ἢ μηδὲ θύωμεν μηδὲ εὐχώμεθα μηδὲ ὀμνύωμεν μηδὲ τὰ ἄλλα πράσσωμεν, ἅπερ ἕκαστα ὡς πρὸς παρόντας καὶ συμβιοῦντας τοὺς θεοὺς πράσσομεν. εἰ δὲ ἄρα περὶ μηδενὸς τῶν καθ' ἡμᾶς βουλεύονται, ἐμοὶ μὲν ἔξεστι περὶ ἐμαυτοῦ βουλεύεσθαι· ἐμοὶ δέ ἐστι σκέψις περὶ τοῦ συμφέροντος. συμφέρει δὲ ἑκάστῳ τὸ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ κατασκευὴν καὶ φύσιν· ἡ δὲ ἐμὴ φύσις λογικὴ καὶ πολιτική· πόλις καὶ πατρίς, ὡς μὲν Ἀντωνίνῳ μοι ἡ Ῥώμη, ὡς δὲ ἀνθρώπῳ ὁ κόσμος. Τὰ ταῖς πόλεσιν οὖν ταύταις ὠφέλιμα μόνα ἐστί μοι ἀγαθά.

7. Einfluß der stoischen Lehren auf das römische Recht.

a) Das ius naturale.

Die Justitia, das *δίκαιον,* ist eine der Kardinaltugenden der Stoa. Daraus ergibt sich für ihr Wesen, daß sie ein Teil der göttlichen Vernunft, ein Teil der *εἱμαρμένη,* also auch ein Teil der lex naturae ist, welcher die Menschen folgen sollen. So nennt sie Cicero eine lex summa, lex divina et humana (de Leg. II. 4.) Was gerecht ist, ist also ein Teil des Guten überhaupt, ist also auch wie das Gute selbst für alle Menschen gültig. Es kann für die gesamte Menschheit nur eine einzige Gerechtigkeit geben, wie es auch nur eine Tugend überhaupt gibt. Die einzelnen Forderungen dieser Gerechtigkeit bilden den Inhalt des ius, des Rechts. Dieses Recht gilt dann für alle Lebewesen, ja selbst für Gott. Der Staat, in welchem es gilt, ist die Menschheit, ist die societas humana, oder noch richtiger die societas animalium, zu der auch die Götter gehören. Dieses ius naturale hat drei besondere Merkmale: Es ist allgemeingültig, es ist über die Willkür der Menschen erhaben, es ist unveränderlich. Es bezieht sich entweder auf die Götter, dann ist seine Grundforderung die religio; oder auf die Menschen, dann ist sein Grundgebot die aequitas (Cic. Orat. Part. 37. 129, 130). Dieses ius naturale war einmal völlig verwirklicht im goldenen Zeitalter (s. S. 5 und Nr. 5. Ep. 90). Es ist nicht Menschensatzung, sondern göttliches Rechtsgesetz, es ist daher *φύσει* nicht *θέσει.* Wiederkehren kann dieser Zustand nur in einer Welt der stoischen Weisen, als ius sapientium; der Weise befolgt ja allein in vollkommener Weise die lex naturae, er bedarf also auch nicht anderer, menschlicher Satzung, ihm genügt der Gott in seiner Brust (siehe den Paulusbrief). Charakteristisch an dieser stoischen Lehre ist auch besonders, daß sie zwischen Recht und Moral keinerlei Unterschied kennt; der kantische Begriff der bloßen Legalität fehlt überhaupt dem ganzen Altertum.

b) Das ius civile und ius gentium.

Außer im goldenen Zeitalter und in der societas sapientium besteht aber dieses ius naturale nicht in seiner

ganzen Ausdehnung und Vollkommenheit. In der damaligen Zeit, in dem Rom der ausgehenden Republik also, gab es eine große Summe von Normen, nach denen faktisch Recht gesprochen wurde. Diese haben nun einen ganz andern Ursprung als das stoische ius naturale. Sie stützen sich lediglich auf die Staatsgewalt, und ihre bindende Kraft beruht einzig auf der Erzwingbarkeit durch die Exekutive. Sie gelten nur soweit die Macht dieser Exekutiven reicht und auch nicht länger als sie; auch können sie zu jeder Zeit verändert werden. Diese Normen bilden das positive Recht. Es ist in rein historischem Bildungsprozeß durch die praktische Tätigkeit der Juristen entstanden. Es bildet daher auch kein System, sondern ist lediglich eine Sammlung faktisch geltender Bestimmungen.

Wenn nun ein Staat seine Macht über andere Staaten ausdehnt, so geht sein positives Recht auch auf den unterworfenen Staat über, jedenfalls stellt der Sieger für die Besiegten bindende Gesetze auf. So entsteht neben den Gesetzen für die eigenen Bürger ein Gesetz für die unterworfenen Völker, neben dem ius civile ein ius gentium. Auch dieses ius gentium ist bloß positives Recht; aber es enthält doch die Voraussetzung, daß es ein auch fremde Menschen bindendes Recht gibt, und es begründet faktisch eine Gemeinschaft der Menschen, für die es gilt. Wie es also das Reich Alexanders war, welches dem Gedanken des Kosmopolitismus, der societas humana und dem ius naturale, praktische Bedeutung verlieh, so war es das römische Imperium, welches ein weitreichendes ius gentium verwirklichte. Das Bürgerrechtsgesetz Caracallas forderte dementsprechend, daß fortan das ius civile Romanum als gemeinsames Recht an Stelle aller einzelnen Satzungen der Provinzen und Munizipien gelten solle, daß es also ius gentium werde.

c) Einwirkung des ius naturale auf das ius civile.

Es ist sicherlich nicht Zufall, daß zu derselben Zeit, als die griechische Philosophie und besonders die Lehre

der Stoa sich in Rom zu verbreiten begann, auch die römische Rechtswissenschaft entstand. Während früher nur Gesetze gesammelt und erläutert wurden, erstanden etwa zur Zeit Ciceros die ersten Rechtsgelehrten, welche das Recht systematisch zu bearbeiten versuchten. Dazu bedurften sie in erster Linie einer Definition des Rechts überhaupt und dann eines sichern Unterbaues für die einzelnen Gesetze selbst. Beides haben die römischen Juristen, wie ganz besonders Cicero zeigt, der Stoa entlehnt. Recht ist aequitas suum cuique tribuens, oder auch animi affectio suum cuique tribuens; es ist in der Menschennatur begründet und daher alle verpflichtend. Wie jede virtus ist auch die iustitia eine constans et perpetua voluntas oder naturalis ratio. Jedes Recht, wenn es den Namen verdient, ist ein Ausfluß des ius naturale, auch das ius civile und das ius gentium. Die societas hominum rechtfertigt es erst, daß ein für alle Menschen geltendes Recht aufgestellt wird[1]). Über die Bedeutung dieses theoretischen Unterbaues schreibt Dr. M. Voigt in seinem vorzüglichen Werke: Die Lehre vom ius naturale, aequum et bonum und ius gentium der Römer (Leipzig 1856) Band I. S. 236: „Gerade jener Grundgedanke aber, jene letzte und höchste Rechtfertigung des ius gentium, jene Doktrin, welche in schroffem Gegensatze feindselig dem alten staatlichen Prinzipe Roms gegenübertritt und die hierauf gestützte Konstruktion der gesamten religiösen, politischen und bürgerlichen Verhältnisse in ihren Grundvesten erschüttert; jenes neue Dogma, sagen wir, war von dem freien Gesichtspunkte der griechischen Philosophie erkannt und ausgesprochen, von Cicero aber in einer für den antiken Standpunkt erhabenen Weise begründet und seinen Mitbürgern zur bewußten Anschauung vergegenwärtigt worden. Indem nun von dem Letzteren, wie bereits von den Stoikern jenes Dogma in die innigste Beziehung zur Theorie vom ius naturale gesetzt ward, so wirkte nun in dieser Verbindung das ius naturale, eben-

[1]) Auch Hugo Grotius wurde vom Völkerrecht zur Erneuerung des Naturrechts geführt.

sowohl das Dogma von der societas hominum unterstützend, wie selbst von diesem gestützt, in der obbezeichneten kosmopolitischen Richtung (d. h. es stützte und festigte innerlich das römische Weltreich.) Dies ist die wichtigste Bedeutung, welche, namentlich in jener Verbindung mit dem Dogma von der societas hominum, die Lehre vom ius naturale für das gesamte Altertum hatte; ein bedeutungsvoller Moment aber auch in der Geschichte des gesamten Menschengeistes und seiner Kultur, der Wendepunkt, wo eine neue Phase in dem Gange der Entwicklung der Menschheit anhebt und der Geist der Neuzeit, unterstützt und gefördert durch die kosmopolitischen Lehren des Christentums, seine Schwingen zu entfalten beginnt."

So ist das römische Recht als Wissenschaft unter dem entscheidenden Einfluß der Stoa entstanden. Auf die einzelnen Gesetzesbestimmungen ist dagegen der Einfluß dieser Schule nicht nennenswert. Insbesondere hat ihr gesunder Sinn die römischen Juristen bis auf wenige Ausnahmen davor bewahrt, Recht und Moral zu vermischen und rein ethische Gebote legislatorisch zu formulieren. Doch erscheinen stoische Gedanken vielfach als Begründung einzelner Bestimmungen. Was von Natur Rechtens ist, erkennt man aus der Natur des Rechtsobjektes. Aus der Natur einer Sache ergibt sich ihre Beziehung zu einer gesetzlichen Bestimmung. So wird vielfach von der Natur der Verhältnisse usw. geredet, wie apium natura fert etc., um damit das in bezug auf sie geltende Recht zu begründen. Weiter reicht jedoch der faktische Einfluß der Stoa auf Einzelheiten selten. Auch wo die Forderung der Natur zum Ausdruck kommt, wie in der Bestimmung, daß die Menschen von Natur aus frei seien, daß die Sklaverei gegen die Natur sei, bedeuten diese Sätze nicht mehr als bloße theoretische Betrachtungen. Das Naturrecht trat niemals als bestimmender Faktor über das positive Recht. Es war daher nicht nötig, daß in der Instruktion zur Abfassung des Allgemeinen Preußischen Landrechts ausdrücklich bestimmt wurde, daß alle Sätze,

die aus der stoischen Philosophie stammen, ausgeschieden werden sollten.

Justiniani Institutiones.
Liber primus.

I.

De iustitia et iure.

Justitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuens. Juris prudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia.

His generaliter cognitis et incipientibus nobis exponere iura populi Romani ita maxime videntur posse tradi commodissime, si primo levi ac simplici, post deinde diligentissima atque exactissima interpretatione singula tradantur. alioquin si statim ab initio rudem adhuc et infirmum animum studiosi multitudine ac varietate rerum oneraverimus, duorum alterum aut desertorem studiorum efficiemus aut cum magno labore eius, saepe etiam cum diffidentia, quae plerumque iuvenes avertit, serius ad id perducamus, ad quod leniore via ductus sine magno labore et sine ulla diffidentia maturius perduci potuisset.

Juris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere. Huius studii duae sunt positiones, publicum et privatum. publicum ius est, quod ad statum rei Romanae spectat; privatum, quod ad singulorum utilitatem pertinet. dicendum est igitur de iure privato, quod est tripertitum: collectum enim est ex naturalibus praeceptis aut gentium aut civilibus.

II.

De iure naturali et gentium et civili.

Jus naturale est, quod natura omnia animalia docuit. nam ius istud non humani generis proprium est, sed omnium animalium, quae in caelo, quae in terra, quae in mari nascuntur. hinc descendit maris atque feminae coniugatio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio et educatio; videmus etenim cetera quoque animalia istius iuris peritia censeri.

Jus autem civile vel gentium ita dividitur: omnes populi, qui legibus et moribus reguntur, partim suo proprio partim communi omnium hominum iure utuntur; nam quod quisque populus ipse sibi ius constituit, id ipsius proprium civitatis est vocaturque ius civile, quasi ius proprium ipsius civitatis. Quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur. et populus itaque Romanus partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure utitur. quae singula qualia sunt, suis locis proponemus. Sed ius quidem civile ex unaquaque civitate appellatur, veluti Atheniensium; nam si quis velit Solonis vel Draconis leges appellare ius civile Atheniensium, non erraverit. sic enim et ius, quo populus Romanus utitur, ius civile Romanorum appellamus, vel ius Quiritium, quo Quirites utuntur; Romani enim a Quirino Quirites appellabantur. sed quotiens non addimus, cuius sit civitatis, nostrum ius significamus, sicuti cum poetam dicimus nec addimus nomen, subauditur apud Graecos egregius Homerus, apud nos Vergilius. ius autem gentium omni humano generi commune est. nam usu exigente et humanis necessitatibus gentes humanae quaedam sibi constituerunt; bella etenim orta sunt et captivitates secutae et servitutes, quae sunt iuri naturali contrariae. iure enim naturali, ab initio omnes homines liberi nascebantur. ex hoc iure gentium et omnes paene contractus introducti sunt, ut emptio venditio, locatio conductio, societas, depositum, mutuum et alii innumerabiles.

Constat autem ius nostrum aut ex scripto aut ex non scripto, ut apud Graecos *τῶν νόμων οἳ μὲν ἔγγραφοι, οἳ δὲ ἄγραφοι.* Scriptum ius est lex, plebi scita, senatus consulta, principum placita, magistratuum edicta, responsa prudentium. Lex est, quod populus Romanus senatore magistratu interrogante, veluti consule, constituebat. plebi scitum est, quod plebs pleibeio magistratu interrogante, veluti tribuno, constituebat. plebs autem a populo eo differt, quo species a genere; nam appellatione populi uni-

versi cives significantur connumeratis etiam patriciis et senatoribus; plebis autem appellatione sine patriciis et senatoribus ceteri cives significantur. sed et plebiscita lege Hortensia lata non minus valere quam leges coeperunt. Senatus consultum est, quod senatus iubet atque constituit. nam cum auctus est populus Romanus in eum modum, ut difficile sit in unum eum convocare legis sanciendae causa, aequum visum est senatum vice populi consuli. Sed et quod principi placuit, legis habet vigorem, cum lege regia, quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem concessit. quodcumque igitur imperator per epistulam constituit vel cognoscens decrevit vel edicto praecepit, legem esse constat; haec sunt, quae constitutiones appellantur. plane ex his quaedam sunt personales, quae nec ad exemplum trahuntur, quoniam non hoc princeps vult; nam quod alicui ob merita indulsit, vel si cui poenam irrogavit, vel si cui sine exemplo subvenit, personam non egreditur. aliae autem, cum generales sunt, omnes procul dubio tenent. Praetorum quoque edicta non modicam iuris obtinent auctoritatem. haec etiam ius honorarium solemus appellare, quod qui honores gerunt, id est magistratus, auctoritatem huic iuri dederunt. proponebant et aediles curules edictum de quibusdam casibus, quod edictum iuris honorarii portio est. Responsa prudentium sunt sententiae et opiniones eorum, quibus permissum erat iura condere. nam antiquitus institutum erat, ut essent qui iura publice interpretarentur, quibus a Caesare ius respondendi datum est, qui iuris consulti appellabantur. quorum omnium sententia et opiniones eam auctoritatem tenent, ut iudici recedere a responso eorum non liceat, ut est constitutum. Ex non scripto ius venit, quod usus comprobavit. nam diuturni mores consensu utentium comprobati legem imitantur. Et non ineleganter in duas species ius civile distributum videtur. nam origo eius ab institutis duarum civitatium, Athenarum scilicet et Lacedaemonis, fluxisse videtur; in his enim civitatibus ita agi solitum erat, ut Lacedaemonii quidem magis ea, quae pro legibus ob-

servarent, memoriae mandarent, Athenienses vero ea, quae in legibus scripta comprehendissent, custodirent.

Sed naturalia quidem iura, quae apud omnes gentes peraeque servantur, divina quadem providentia constituta semper firma atque immutabilia permanent; ea vero sibi quaeque civitas constituit, saepe mutari solent vel tacito consensu populi vel alia postea lege lata. —

Liber secundus.

I.

De rerum divisione.

Superiore libro de iure personarum exposuimus, modo videamus de rebus. quae vel in nostro patrimonio vel extra nostrum patrimonium habentur; quaedam enim naturali iure communia sunt omnium, quaedam publica, quaedam universitatis, quaedam nullius, pleraque singulorum, quae variis ex causis cuique adquiruntur, sicut ex subiectis apparebit.

Et quidem naturali iure communia sunt omnium haec: aer et aqua profluens et mare et per hoc litora maris. nemo igitur ad litus maris accedere prohibetur, dum tamen villis et monumentis et aedificiis abstineat, quia non sunt iuris gentium sicut et mare. Flumina autem omnia et portus publica sunt, ideoque ius piscandi omnibus commune est et portubus fluminbusque. Est autem litus maris, quatenus hibernus fluctus maximus excurrit. Riparum quoque usus publicus est iuris gentium sicut ipsius fluminis; itaque navem ad eas appellere, funes ex arboribus ibi natis religare, onus aliquid in his reponere cuilibet liberum est, sicuti per ipsum flumen navigare. sed proprietas eorum illorum est, quorum praediis haerent; qua de causa arbores quoque in isdem natae eorundem sunt. Litorum quoque usus publicus iuris gentium est, sicut ipsius maris, et ob id quibuslibet liberum est casam ibi imponere, in qua se recipiant, sicut retia siccare et ex mare deducere. proprietas autem eorum potest intellegi nullius esse, sed eiusdem iuris esse, cuius et mare et

quae subiacent mari, terra vel harena. Universitatis sunt, non singulorum veluti quae in civitatibus sunt, ut theatra stadia et similia et si qua alia sunt communia civitatium.

Nullius autem res sacrae sunt et religiosae et sanctae; quod enim divini iuris est, id nullius in bonis est. — Singulorum autem hominum multis modis res fiunt. Quarundam enim rerum dominium nanciscimur iure naturali, quod, sicut diximus, appellatur ius gentium, quarundam iure civili. commodius est itaque a vetustiore iure incipere. palam est autem vetustius esse naturale ius, quod cum ipso genere humano natura prodidit; civilia enim iura tunc coeperunt esse, cum et civitates condi et magistratus creari et leges scribi coeperunt.

Ferae igitur bestiae et volucres et pisces, id est omnia animalia, quae in terra mari caelo nascuntur, simulatque ab aliquo capta fuerint, iure gentium statim illius esse incipiunt; quod enim ante nullius est, id naturali ratione occupanti conceditur. nec interest, feras bestias et volucres utrum in suo fundo quisque capiat, an in alieno. plane qui in alienum fundum ingreditur venandi aut aucupandi gratia, potest a domino, si is providerit, prohiberi ne ingrediatur. quidquid autem eorum ceperis, eo usque tuum esse intellegitur, donec tua custodia coercetur. cum vero evaserit custodiam tuam et in naturalem libertatem se receperit, tuum esse desinit et rursus occupantis fit. naturalem autem libertatem recipere intellegitur, cum vel oculos tuos effugerit vel ita sit in conspectu tuo, ut difficilis sit eius persecutio. Illud quaesitum est, an, si fera bestia ita vulnerata sit, ut capi possit, statim tua esse intellegatur. quibusdam placuit statim tuam esse et eo usque tuam videri, donec eam persequaris, quodsi desieris persequi, desinere tuam esse et rursus fieri occupantis. alii non aliter putaverunt tuam esse, quam si ceperis. sed posteriorem sententiam nos confirmamus, quia multa accidere solent, ut eam non capias. Apium quoque natura fera est. itaque quae in arbore tua consederint, antequam a te alveo includantur, non magis tuae esse intelleguntur, quam

volucres, quae in tua arbore nidum fecerint; ideoque si alius eas incluserit, is earum dominus erit. favos quoque, si quos hae fecerint, quilibet eximere potest. plane integra re si provideris ingredientem in fundum tuum, potes eum iure prohibere ne ingrediatur. examen, quod ex alveo tuo evolaverit, eo usque tuum esse intellegitur, donec in conspectu tuo est nec difficilis eius persecutio est; alioquin occupantis fit. Pavonum et columbarum fera natura est, nec ad rem pertinet, quod ex consuetudine avolare et revolare solent; nam et apes idem faciunt, quarum constat feram esse naturam. cervos quoque ita quidam mansuetos habent, ut in silvas ire et redire soleant, quorum et ipsorum feram esse naturam nemo negat. in his autem animalibus, quae ex consuetudine abire et redire solent, talis regula comprobata est, ut eo usque tua esse intellegantur, donec animum revertendi habeant; nam si revertendi animum habere desierint, etiam tua esse desinunt et fiunt occupantium. revertendi autem animum videntur desinere habere, cum revertendi consuetudinem deseruerint. Gallinarum et anserum non est fera natura idque ex eo possumus intellegere, quod aliae sunt gallinae, quas feras vocamus, item alii anseres, quos feros appellamus. ideoque si anseres tui aut gallinae tuae aliquo casu turbati turbataeve evolaverint, licet conspectum tuum effugerint, quocumque tamen loco sint, tui tuaeve esse intelleguntur; et qui lucrandi animo ea animalia retinet, furtum committere intellegitur. Item ea quae ex hostibus capimus, iure gentium statim nostra fiunt, adeo quidem, ut et liberi homines in servitutem nostram deducantur, qui tamen, si evaserint nostram potestatem et ad suos reversi fuerint, pristinum statum recipiunt. Item lapilli gemmae et cetera, quae in litore inveniuntur, iure naturali statim inventoris fiunt. Item ea, quae ex animalibus dominio tuo subiectis nata sunt, eodem iure tibi adquiruntur.

IV. Theologie.

8. Des Cleanthes Zeushymnus.

Siehe Einleitungen zu Brief 73 (No. 19), 41 (No. 24) und zu No. 4 des Anhangs.

Κύδιστ' ἀθανάτων, πολυώνυμε, παγκρατὲς αἰεί,
Ζεῦ, φύσεως ἀρχηγέ, νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν,
χαῖρε· σὲ γὰρ πάντεσσι θέμις θνητοῖσι προσαυδᾶν.
ἐκ σοῦ γὰρ γένος εἴσ' ἤχου μίμημα λαχόντες
μοῦνοι, ὅσα ζώει τε καὶ ἕρπει θνήτ' ἐπὶ γαῖαν·
τῷ σε καθυμνήσω καὶ σὸν κράτος αἰὲν ἀείσω.
σοὶ δὴ πᾶς ὅδε κόσμος, ἑλισσόμενος περὶ γαῖαν,
πείθεται, ᾗ κεν ἄγῃς, καὶ ἑκὼν ὑπὸ σεῖο κρατεῖται·
τοῖον ἔχεις ὑποεργὸν ἀκινήτοις ὑπὸ χερσὶν
ἀμφήκη, πυρόεντα, ἀειζώοντα κεραυνόν·
τοῦ γὰρ ὑπὸ πληγῆς φύσεως πάντ' ἔργα τελεῖται·
ᾧ σὺ κατευθύνεις κοινὸν λόγον, ὃς διὰ πάντων
φοιτᾷ, μιγνύμενος μεγάλοις μικροῖς τε φάεσσιν·
ᾧ σὺ τόσος γεγαὼς ὕπατος βασιλεὺς διὰ παντός.
οὐδέ τι γίγνεται ἔργον ἐπὶ χθονὶ σοῦ δίχα, δαῖμον,
οὔτε κατ' αἰθέριον θεῖον πόλον οὐδ' ἐνὶ πόντῳ,
πλὴν ὁπόσα ῥέζουσι κακοὶ σφετέραισιν ἀνοίαις·
ἀλλὰ σὺ καὶ τὰ περισσὰ ἐπίστασαι ἄρτια θεῖναι,
καὶ κοσμεῖν τἄκοσμα καὶ οὐ φίλα σοὶ φίλα ἐστίν.
ὧδε γὰρ εἰς ἓν πάντα συνήρμοκας ἐσθλὰ κακοῖσιν,
ὥσθ' ἕνα γίγνεσθαι πάντων λόγον αἰὲν ἐόντα,
ὃν φεύγοντες ἐῶσιν ὅσοι θνητῶν κακοί εἰσιν,
δύσμοροι, οἵ τ' ἀγαθῶν μὲν ἀεὶ κτῆσιν ποθέοντες
οὔτ' ἐσορῶσι θεοῦ κοινὸν νόμον, οὔτε κλύουσιν,
ᾧ κεν πειθόμενοι σὺν νῷ βίον ἐσθλὸν ἔχοιεν.
αὐτοὶ δ' αὖθ' ὁρμῶσιν ἄνοι κακὸν ἄλλος ἐπ' ἄλλο,
οἱ μὲν ὑπὲρ δόξης σπουδὴν δυσέριστον ἔχοντες,
οἱ δ' ἐπὶ κερδοσύνας τετραμμένοι οὐδενὶ κόσμῳ,
ἄλλοι δ' εἰς ἄνεσιν καὶ σώματος ἡδέα ἔργα.
. . . . . ἐπ' ἄλλοτε δ' ἄλλα φέρονται
σπεύδοντες μάλα πάμπαν ἐναντία τῶνδε γενέσθαι.
ἀλλὰ Ζεῦ πάνδωρε, κελαινεφές, ἀργικέραυνε,
ἀνθρώπους μὲν ῥύου ἀπειροσύνης ἀπὸ λυγρῆς,

ἣν σύ, πάτερ, σκέδασον ψυχῆς ἄπο, δὸς δὲ κυρῆσαι
γνώμης, ᾗ πίσυνος σὺ δίκης μέτα πάντα κυβερνᾷς,
ὄφρ' ἂν τιμηθέντες ἀμειβώμεσθά σε τιμῇ,
ὑμνοῦντες τὰ σὰ ἔργα διηνεκές, ὡς ἐπέοικε
θνητὸν ἐόντ', ἐπεὶ οὔτε βροτοῖς γέρας ἄλλο τι μεῖζον,
οὔτε θεοῖς, ἢ κοινὸν ἀεὶ νόμον ἐν δίκῃ ὑμνεῖν.

9. Widerstreit von Freiheit und Notwendigkeit in der stoischen Ethik und seine Überwindung in der christlichen Lehre.

Nachdem uns das Freiheitsproblem schon in der Erkenntnistheorie und in der Metaphysik der Stoa entgegengetreten ist, bleibt noch übrig, daß wir seine spezielle Bedeutung für die Ethik zusammenfassend darstellen. Wir können dabei die Frage in den Vordergrund rücken: Kann ein Mensch überhaupt ein sapiens, ein vir bonus werden?

Dabei steht das eine von vornherein fest, daß er es nicht ist; daß er aber das Ziel, wonach er streben soll, vor Augen sieht. Wir wissen, daß der Mensch, wie jedes Ding, aus materia, aus dem Stoff, durch die causa, die Kraft und wirkende Ursache, gebildet ist. Als Materie ist er völlig der *εἱμαρμένη*, dem unerbittlichen Gesetz der Notwendigkeit, unterworfen. Dieses Gesetz seines Leibes, *νόμος τῆς σαρκός*, duldet keine Ausnahme. Alles, was geschieht, geschieht unter seinem Zwang. Also kennt die Materie kein Gebot; denn, was von selbst geschieht, braucht nicht geboten zu werden. Wie widersinnig wäre es, den Körpern zu gebieten, zur Erde zu fallen? Die Materie kennt also auch kein Sollen, sie s o l l nicht etwas anderes tun, als sie wirklich vollbringt. Dem Menschen also als Materie, als unterworfen dem *νόμος τῆς σαρκός*, kommt keine Pflicht, daher auch kein Vergehen, keine Sünde zum Bewußtsein. Erst das Gebot bringt das Vergehen hervor. Dieses Gebot ist aber nicht auf der Seite der Materie zu suchen, sondern auf der Seite der causa, der ratio, des *λόγος*. Es ist aus dem früheren klar, daß es der *λόγος σπερματικός*, der semen divinum, das *ἱερὸν πνεῦμα*, der sacer spiritus Senecas, sein muß, welcher das Bewußtsein eines Gebotes

erzeugt. Er ist es, der den Samen des Guten in die Materie hineinlegt und damit derselben den Trieb zur Tugend einpflanzt. Dieser *λόγος σπερματικός* spiegelt der Seele sozusagen einen zweiten *νόμος* vor, den sie zur Wirkung bringen soll. Sie erkennt, daß sie gut handeln soll, das kann aber nur heißen, daß sie anders handeln soll, als sie als Materie der Naturnotwendigkeit gemäß handelt. Denn, was mit Naturnotwendigkeit von selbst geschieht, kann nicht als Gebot zum Bewußtsein kommen. Dieses Gesetz, das in der Seele zur Geltung kommen soll — der Stoiker kann es in seiner Terminologie den *νόμος τοῦ λόγου, τοῦ πνεύματος* nennen — steht also im Widerspruch mit dem Gesetz der Materie, dem *νόμος τῆς σαρκός*. So hat denn der Mensch das Bewußtsein, daß er anders handeln sollte, als er handelt; daß er daher fehlt und sündigt. Dieser Sündhaftigkeit, dieses radikalen Bösen in der Natur des Menschen (Kant), ist sich der Stoiker auch bewußt. Er wirft nun die Frage auf, wie er diesem Zustande entrinnen kann. Das Kausalgesetz der Materie hindert ihn. Andererseits ist aber der *λόγος* selbst identisch mit der lex naturae, mit der *εἱμαρμένη*; er ist also im letzten Grunde selbst das Gesetz der Materie. Daß er also den Menschen nicht bewegen kann, anders zu handeln, als er tut, ist ganz klar. Es bleibt also nichts übrig, als noch ein drittes Prinzip einzuführen, nämlich die Freiheit von diesem zwiefachen und doch einheitlichen Gesetz, die Rettung vor dem Schicksal. Das tut die Stoa, indem sie betont, daß auch der *νοῦς* den Menschen nicht von selbst gut macht — wie gäbe es sonst Schlechte? — sondern, daß der Mensch auf die Gottheit selbst einwirkt und so eigentlich in Gott die Tugend wirkt; denn der Gott selbst ist nicht frei. Gerade er ist der Unfreieste aller, er ist das Gesetz selbst.[1]) Doch ist diese menschliche Freiheit ganz unbegriffen und unbegreiflich. Sie ist ein novum im System, ein Widerspruch gegen die ewige Natur selbst.

---

[1]) Hier hat eine Betrachtung der Unterschiede der Stoa vom Christentum in erster Linie einzusetzen.

Sie ist aber andererseits eine Tatsache, welche nicht geleugnet werden kann. Kant sagt, sie sei eben deshalb wirklich, weil ohne sie das Gute selbst unmöglich wäre. Sie ist eine Voraussetzung, ein Postulat. Trotzdem genügt auch sie nicht, den Menschen wirklich gut zu machen. Die Materie kann doch nicht anders als ihrem Gesetze folgen. Dieses Gesetz konnte die Stoa natürlich nicht aufheben. Dieses Gesetz ist aber notwendig böse, ist die Sündhaftigkeit selbst, weil sie dem Gebote widerstrebt, welches das Gesetz der Freiheit ebenso notwendig aufstellt. Wirkt daher der Mensch das Gute trotz dieses *νόμος σαρκινός*, so hebt diese Tat der Freiheit jenes Gesetz faktisch einfach auf. Die Grundnatur des menschlichen Wesens wird also geändert, aus dem Prinzip des radikalen Bösen, wird das Prinzip des ebenso radikalen Guten. Wie dies geschehen könne, ist nicht mehr logisch zu erfassen. Kant spricht hier von einer unbegreiflichen Veränderung des intelligiblen Charakters, der sich unserer Erkenntnis ganz entzieht. Die Stoa hat diesen letzten Schritt nicht mehr getan. Sie hat die Möglichkeit, überhaupt gut zu werden, nicht begreiflich zu machen vermocht, und sie ist überhaupt nicht begreiflich.

Kann der Mensch also, trotzdem er sich seiner Sündhaftigkeit bewußt ist, nicht gut werden? Muß er völlig an der Möglichkeit verzweifeln? Er muß es, so lange er nicht die Tatsache vor sich sieht, daß ein Mensch wirklich gut geworden ist, daß wirklich der *νόμος τῆς σαρκός* es nicht verhinderte, daß der *νόμος τοῦ πνεύματος* sich verwirklichte. Sieht er diese Tatsache vor sich, so hat er die Gewißheit, daß es geschehen könne; er weiß dann daß der *λόγος*, der Teil des *λόγος*, der in einem einzelnen Menschen wirksam ist, den *νόμος τῆς σαρκός* überwinden kann, wie unverständlich ihm begrifflich auch diese Tatsache sein mag. Es ist ihm dann diese Tatsache der Heiligung der sündhaften Materie einfach ein historisches Faktum, wenn es auch ebensowenig wie alle einfachen Fakta begrifflich deduziert werden kann. Was logisch nur ein Postulat sein konnte, ist für ihn wirklich geworden.

Die Erkenntnis dieses Faktums ist ein Erlebnis jedes einzelnen Menschen, oder der Menschheit, das ihm die Hoffnung, ja die Gewißheit seines Heiles schafft.

Das Gesetz des Fleisches führt zum Tode, das Gesetz des Geistes zum Leben. Kind Gottes ist ja nach den Stoikern jeder Mensch, echtes Kind des göttlichen Geistes aber doch nur, wer wirklich das göttliche Gesetz den *νόμος τοῦ πνεύματος* in sich zum Durchbruch gebracht, wer wirklich sapiens geworden ist.

Diese Hoffnung und Gewißheit des Heiles, diese echte Gotteskindschaft kündet der Apostel Paulus den Römern. Er hat die Tatsache der Befreiung aus den Banden des Fleischgesetzes erlebt, er hat den für den menschlichen Verstand wunderbaren Schritt getan, der den *νόμος τοῦ πνεύματος* in ihm zum Siege führte. Sein materieller Teil, d. h. im Sinne der Stoa, sein ganzes irdisches Wesen, hat aufgehört dem Zwange der Notwendigkeit folgend der Sünde zu dienen, seit er die Tatsache der Erlösung in Christus erkannt hat. In Christus ist das Fleisch, der Tod, unterlegen, und sein Sieg hat das Heil der sündigen Menschheit gebracht. Als Tatsache meldet es Paulus der Gemeinde, als heilverheißendes Faktum, das jeder so wie er selbst erleben muß, um es begreifen zu können. Wer nach dem Fleische lebt, wird nicht begreifen können, daß es möglich ist, nach dem Geiste zu leben. Man wird zugeben müssen, daß die Stoiker in der Heidenchristengemeinde Roms durch den Brief des Apostels eine befreiende Botschaft erhielten, deren tiefen Sinn sie umso mehr verstanden, je tiefer sie die Grundprobleme ihres Systems, das auch sonst mit dem Christentum so manches gemein hatte, durchdacht und die Unzulänglichkeit der spekulativen Vernunft erkannt hatten.

Auch die hier nicht abgedruckten Teile des Römerbriefes enthalten manche Gedanken, welche gerade dem Stoiker besonders leicht verständlich erscheinen mußten, worauf an einer früheren Stelle schon einmal hingewiesen ist.

Die Bedingungen, unter welchen der Römerbrief entstanden ist, sind zwar im allgemeinen bekannt, die römische

Christengemeinde selbst aber und die Einzelheiten aus dem Leben des Apostels so wenig, daß wir nicht sagen können, inwieweit der Römerbrief die Lehren der Stoa mit Bewußtsein berücksichtigte. Das eine aber ist sicher, daß von der Stoa aus nicht der schlechteste Weg in das Verständnis der Paulinischen Theologie recht weit hineinführt. Nur das auch wollten wir hier zeigen und nicht eine vollständige Interpretation des Römerbriefes bieten; deshalb soll auch auf die Unterschiede, welche durch den verschiedenen Gottesbegriff bedingt sind, nur im allgemeinen hingewiesen werden.

Paulus' Römerbrief.

(7 5–23 und 8.)

Ὅτε γὰρ ἦμεν ἐν τῇ σαρκί, τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ· νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου, ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα, ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος. Τί οὖν ἐροῦμεν; ὁ νόμος ἁμαρτία; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμου· τήν γε γὰρ ἐπιθυμίαν οὐκ ᾔδειν εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν: οὐκ ἐπιθυμήσεις. ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς κατειργάσατο ἐν ἐμοί πᾶσαν ἐπιθυμίαν· χωρὶς γὰρ νόμου ἡ ἁμαρτία νεκρά. ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ· ἐθελούσης δὲ τῆς ἐντολῆς ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν, ἐγὼ δὲ ἀπέθανον, καὶ εὑρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωὴν, αὕτη εἰς θάνατον· ἡ γὰρ ἁμαρτία ἀφορμὴν λαβοῦσα διὰ τῆς ἐντολῆς ἐξηπάτησέν με καὶ δι' αὐτῆς ἀπέκτεινεν. ὥστε ὁ μὲν νόμος ἅγιος, καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή. Τὸ οὖν ἀγαθὸν ἐμοὶ ἐγένετο θάνατος; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία, ἵνα φανῇ ἁμαρτία, διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη θάνατον, ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς.

Οἴδαμεν γὰρ ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν· ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν. ὃ γὰρ κατεργάζομαι οὐ γινώσκω· οὐ γὰρ ὃ θέλω τοῦτο πράσσω, ἀλλ' ὃ μισῶ τοῦτο ποιῶ· εἰ δὲ ὃ οὐ θέλω τοῦτο ποιῶ, σύμφημι τῷ νόμῳ ὅτι καλός. νυνὶ δὲ οὐκέτι κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλὰ

ἡ ἐνοικοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία. οἶδα γὰρ ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν· τὸ γὰρ θέλειν παράκειταί μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὔ· οὐ γὰρ ὃ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλὰ ὃ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω. εἰ δὲ ὃ οὐ θέλω ἐγὼ τοῦτο ποιῶ, οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία. εὑρίσκω ἄρα τὸν νόμον τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν τὸ καλόν, ὅτι ἐμοὶ τὸ κακὸν παράκειται· συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον, βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου. Ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου; χάρις τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν. ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοΐ δουλεύω νόμῳ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας.

Οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέν σε ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου. τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός, ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί, ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα. οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν, οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα τὰ τοῦ πνεύματος. τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος, τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη. διότι τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν· τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται, οὐδὲ γὰρ δύναται· οἱ δὲ ἐν σαρκὶ ὄντες θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται. Ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλὰ ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν. εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ. εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην. εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν Ιησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγείρας ἐκ νεκρῶν Χριστὸν Ἰησοῦν ζωοποιήσει καὶ τὰ νεκρὰ σώματα ὑμῶν διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν.

Ἄρα οὖν, ἀδελφοί, ὀφειλέται ἐσμέν, οὐ τῇ σαρκὶ τοῦ κατὰ σάρκα ζῆν. εἰ γὰρ κατὰ σάρκα ζῆτε, μέλλετε ἀπο-

θνήσκειν· εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε, ζήσεσθε. ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοί εἰσιν θεοῦ. οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον, ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας, ἐν ᾧ κράζομεν: Ἀββᾶ ὁ πατήρ. αὐτὸ τὸ πνεύμα συνμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ. εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι· κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συνκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, εἴπερ συνπάσχομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν. Λογίζομαι γὰρ ὅτι οὐκ ἄξια τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς. ἡ γὰρ ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται. τῇ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη, οὐχ ἑκοῦσα, ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα, ἐφ᾽ ἐλπίδι διότι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ. οἴδαμεν γὰρ ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συνστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν· οὐ μόνον δὲ, ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες ἡμεῖς καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν υἱοδεσίαν ἀπεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν. τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν· ἐλπὶς δὲ βλεπομένη οὐκ ἔστιν ἐλπίς· ὃ γὰρ βλέπει τις, τί ἐλπίζει; εἰ δὲ ὃ οὐ βλέπομεν ἐλπίζομεν, δι᾽ ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα.

Ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ πνεῦμα συναντιλαμβάνεται τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν· τὸ γὰρ τί προσευξώμεθα καθὸ δεῖ οὐκ οἴδαμεν, ἀλλὰ αὐτὸ τὸ πνεῦμα ὑπερεντυγχάνει στεναγμοῖς ἀλαλήτοις. ὁ δὲ ἐραυνῶν τὰς καρδίας οἶδεν τί τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος, ὅτι κατὰ θεὸν ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἁγίων. Οἴδαμεν δὲ ὅτι τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν, τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν. ὅτι οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς· οὓς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν· καὶ οὓς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν· οὓς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν. Τί οὖν ἐροῦμεν πρὸς ταῦτα; εἰ ὁ θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν, τίς καθ᾽ ἡμῶν; ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο, ἀλλὰ ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν, πῶς οὐχὶ καὶ σὺν αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν χαρίσεται; τίς ἐγκαλέσει κατὰ ἐκλεκτῶν θεοῦ; θεὸς ὁ δικαιῶν; τίς ὁ κατακρινῶν; Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ ἀποθανών, μᾶλλον δὲ ἐγερθείς,

ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν. τίς ἡμᾶς χωρίσει ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ; θλίψις ἢ στενοχωρία ἢ διωγμὸς ἢ λιμὸς ἢ γυμνότης ἢ κίνδυνος ἢ μάχαιρα; καθὼς γέγραπται ὅτι ‛ἕνεκα σοῦ θανατούμεθα ὅλην τὴν ἡμέραν, ἐλογίσθημεν ὡς πρόβατα σφαγῆς.' ἀλλ' ἐν τούτοις πᾶσιν ὑπερνικῶμεν διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς. πέπεισμαι γὰρ ὅτι οὔτε θάνατος οὔτε ζωὴ οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαὶ οὔτε ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα οὔτε δυνάμεις οὔτε ὕψωμα οὔτε βάθος οὔτε τις κτίσις ἑτέρα δυνήσεται ἡμᾶς χωρίσαι ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν.

Verzeichnis der wichtigeren Namen und Sachen.

Die Zahlen bezeichnen die Seiten; e bedeutet, daß die Stelle in den einleitenden Ausführungen des Herausgebers enthalten ist.

Druck von A. W. Zickfeldt, Osterwieck a. H.

Seneca, Lucius Annaeus,
tolae
Ausgewählte moralis
Hauck. Vol.1.

DATE.	NAME OF
11/22/51	Joseph Kauc grad.

ET